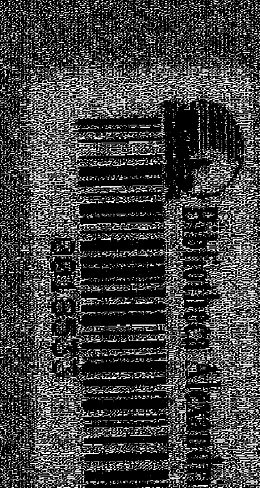
الدكتور يحيى هويدي
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

قصة الفلسفة الغربية

١٩٩٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قصة الفلسفة الغربية



الدكتور يحيى هويدى
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

قصة الفلسفة الغربية

١٩٩٣

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة



فهرست





مر الإنسان بمراحل كثيرة فى حياته الفكرية العامة، أى فى التصورات التى قدمها عبر العصور حول العلاقة بينه وبين الطبيعة أو الكون، وبينه وبين الأشياء التى يزخر بها هذا الكون، وحاول من خلالها أن يدرك تلك الأشياء أو يستخدمها ليظفر من وراء ذلك بمعرفته للعالم وبسيطرته عليه .

وسنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل فى عرض تاريخى تكون الأولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد : علاقة الإنسان بالعالم . وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى ادراكى يقوم على محاولة الإنسان الوصول الى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فان هذا الإنسان قد فطن الى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى – سواء كان مفهومًا على أنه الكون أو الطبيعة تارة أو على أنه الحياة تارة أخرى – لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو الوعى. وفطن فى الوقت نفسه الى أن هذه الذات ليست فقط ذاتا عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية . وذلك لأن الحكمة التى غالبا ما تفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة المعرفة، ولأن الفلسفة - فى نهاية المطاف - ليست موضوعا يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة.





الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية



يبدو أن الإنسان كان يخشى منذ فجر التاريخ أن يواجه نفسه التى بين جنبيه . وكان يعلم أن الأقتراب من العالم وإثارة الأسئلة حوله أهون عليه من الدنو من تلك النفس ومن الدخول فى أعماقها بهدف تحليلها والتعرف على ملكاته الإدراكية المختلفة ومستوياتها المتباينة .

ولهذا كان أول سؤال طرحه الإنسان لفهم العلاقة الفكرية بينه وبين الكون هو السؤال التالى :

ما أصل هذا العالم؟ بمعنى ما هى المادة الأولية التى نشأ منها هذا العالم؟ وكيف تفسر التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ابتداء من هذه المادة الأولى ؟

كان طرح الإنسان لهذا السؤال على هذا النحو بمثابة التجربة الفلسفية الأولى التى مرت بها الإنسانية وهى تخطو خطواتها الأولى نحو التفلسف، فى فجر الفلسفة اليونانية ابان القرن السادس قبل الميلاد وهى تجربة نستطيع أن نطلق عليها اسم " الفلسفة الطبيعية" باعتبار أنها تتناول الطبيعة : الكون أو العالم، وأصلها . وقد قدم هذه التجربة رجال المدرسة التى عرفت فى تاريخ الفلسفة باسم المدرسة الأيونية، وعلى رأسها طاليس .

فقد ذهب طاليس الذى يتفق المؤرخون على النظر اليه على أنه أول فيلسوف قال أن المادة الأولى التى نشأ منها العالم هى العنصر الرطب أو الماء . وذلك لأن الماء أصل كل ما فى الكون، ولأنها عنصر لازم لكل شئ حى، ولجميع التغيرات والإستحالات التى تجرى فى الكون، ولاسيما تلك التى تجرى فى البيئة الرطبة . ورأى انكسيمانس أن المادة الأولي للعالم انما هى الهواء فهو الجوهر الأول لأنه

أكثر قدرة على الأنتشار والنفاذ في الأشياء من الماء، لأنه هو العنصر اللازم للتنفس وللحياة،ولأن كل التغيرات التي تحدث في الكون إنما تتم عن طريق تكاثف الهواء أو تخلخله وكان للفيلسوف هيراقليطس رأى ثالث فقال إن الجوهر الأول الذى نشأ منه الكون انما هو النار . وهذه النار ليست فقط النار المحسوسة التى هى مصدر الضوء والحرارة والطاقة بجميع أنواعها وأساس كل التغيرات التى تحدث فى الكون ويتحول فيها الماء الى أبخرة يحملها الهواء والأعاصير ثم ماتلبث أن يتحول الى ماء جديد يأتى من السحب والى أرض جديدة عندما ينحسر الماء عنها ويذهب الى البحار، النار عند هيراقليطس ليست تلك النار فقط، بل هى هذه النار المعنوية التى تشتعل فى العقول والنفوس والقلوب وتكون مصدرا لكل طاقات الإنسان وابداعاته وهى قبس أو نفحة من " اللوغوس" أو "العقل الإلهى" . وهى الشعلة التى يحملها الإنسان معه دائما، ويظل قابضا عليها لاتسقط من يده الا عند الموت .

ولعلنا نكون قد لاحظنا هنا أن هيراقليطس بالرغم مَن أنه فيلسوف طبيعى الا أن حديثه عن المادة الأولى التى اختارها لتكون أصلا للكون وهى النار ليس بالحديث المادى الصرف. وهذا القول يصدق على كل الفلاسفة الطبيعيين . فهم طبيعيون حقا لكن المادة الأولى عندهم تتصف بالحياة، فهم أصحاب المادة ـ حياة، ولهذا فان طاليس يتحدث عن الماء أو العنصر الرطب ويقول إن له نفسا، لكن هذه النفس ليست روحية تماما بل لها قوة سانجة للجذب والحركة شبيهة بقوة المغناطيس . وانكسيمانس فى حديثه عن الهواء يطبق تلك النزعة الحيوية فى النظر الى المادة فيوحد بين الهواء وبين النفس الكونية الشائعة فى الكون .

وقد أدى اهتمام هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين بالمادة الأولى التى نشأ عنها الكون إلى تفسير ظاهرة أخرى فى الكون هى ظاهرة التغير . وقد أرجعها طاليس الى الماء وانكسيمانس الى الهواء وهيراقليطس الى النار . لكن فيلسوفا رابعا من

هؤلاء الطبيعيين هو الفيلسوف انكسيماندروس استوقفته هذه الظاهرة بصفة خاصة وقال فى تفسيرها إنها ترجع الى مبدأ واحد هو "اللامتناهى" ، أو التغير اللامتناهى وأطلق عليه اسم "الابيرون" وهو شبيه بالدوامة الخالدة التى تجعل الكون كله فى تطور وتغير دائمين . يفنى عالم لينشأ عن فنائه أو موته ميلاد عالم آخر، ويتولد على هذا النحو عدد لانهاية له من الأكوان، ينفصل بعضها عن بعض ويفسر لنا هذا الإنفصال التدريجى ظهور الأحياء ابتداء من الأسماك حتى الإنسان . وكانت هذه الأقوال ارهاصا أو تمهيدا للقول بنظريات التطور فيما بعد، ويشتم منها نفحات من " التعادلية" التى تسيطر على الكون وتجعله دائما فى حالة من التوازن لا يطغى فيها جنس من المخلوقات على جنس آخر، بل تظلل جميع الأجناس وجميع المخلوقات ضرب من العدالة الكونية الإلهية .

لكن بالرغم من أن انكسيماندروس لم يتوقف عند مادة أولى بعينها، وآثر أن يتحدث عن مبدأ للكون نستطيع أن نصفه بأنه " فكرة" أو بأنه مبدأ عقلى هو الأبيرون، الا أن هذا المبدأ عنده هو مبدأ طبيعى وعلة مادية أولا وأخيرا . ولهذا أجمع مؤرخو الفلسفة على أن انكسيماندروس واحد من الفلاسفة الطبيعيين، وإنه لم يشذ عن النظر الى مادته الأولى على انها مادة ـ حية، شأنه فى ذلك شأن زملائه الطبيعيين . وذلك لأنه وصف الامتناهى بأنه الله الحى، أو الاله الذى تشيع فيه الحياة .

ومن الطبيعى أن يؤدى اهتمام هؤلاء الفلاسفة بظاهرة التغير وتفسيره، والقول بشيوع نظرة حيوية فى الكون بأسره تجعله شبيها بالكائن الحى فى ميلاده وحياته ونموه الى إهتمام فلاسفة آخرين بظاهرة الثبات والإستقرار فى الكون . هكذا كانت الفلسفة دائما عبر تاريخها وستظل على هذا النحو : اتجاه إلى فكرة معينة يعقبه توجه الى فكرة أخرى مناقضة أو معارضة لها . وقد اهتم بهذا الثبات الكونى رجال مدرسة أخرى ظهرت فى فجر الفلسفة اليونانية هى المدرسة الايلية، وعلى رأسهم بارمنيدس وزينون ومليسوس .

وإذا كان مدار بحث الفلاسفة السابقين هو الطبيعة فان بارمنيدس كان أول الفلاسفة الذين وجهوا عنايتهم نحو البحث فى الوجود .

ماهو الوجود ؟ الوجود ليس هو عالم الكثرة الحسية المتغيرة، اذ أن هذا العالم هو بالاحرى ما نستطيع أن نطلق عليه اسم اللاوجود، وأن نسمى معرفتنا له بالمعرفة الظنية . أما الوجود فهو الواحد الثابت اللانهائى، وهو الملاء المحض، والكمال المطلق، وهو أيضا المعرفة اليقينية . ولاول مرة فى تاريخ الفلسفة توضع على مسرح الحياة الفكرية كلمة "الوجود" بدلا من "الطبيعة". وكان ذلك على يد بارمنيدس . ووضعت الى جانبها كلمة أخرى هى كلمة "الفكر". وقد وحد الفيلسوف بين الفكر والوجود . لا بمعنى أنه أرجع الوجود الى الفكرة الذهنية أو التصورى الذهنى عنه، كما سنلاحظ بعد هذا فى تطور الفكر الغربى، بل بمعنى إنه لاحظ إننا نلتقى بصفات الثبات والوحدة فى كل من عالم الوجود وعالم الفكر وبهذا الإعتبار فانهما متماثلان . والوجود عند بارمنيدس هو وحده الموجود وهو وحده اليقين . وكذلك الفكر. أما اللاوجود فهو غير موجود وهو الظن . وليس للإنسان أن يبحث فى تطور الوجود الى اللاوجود أو اشتقاق الكثرة عن الوحدة، وليس له أن يبحث فى عكس ذلك، وليس له أيضا أن يبحث فى الحركة لأنها انتقال من الوجود الى اللاوجود أو العكس. وهذا بحث مرفوض بالنسبة الى بارمنيدس اذ لاوجود لديه الا للوجود. وأيضا فان الإنسان لا يصح له أن يعتمد الا على عقله فقط فى معرفته للعالم، وذلك لأن المعرفة التى تأتى عن هذا الطريق معرفة تتصف بالصدق واليقين . أما المعرفة التى تأتيه عن طريق الحواس والادراك الحسى فتتصف على العكس من ذلك بالتناقض.

وإلى مثل هذا التوجه الذى التقينا به عند الايليين فى الابتعاد عن الموجودات المادية المحسوسة وفى التوقف عن البحث فى الجوهر المادى الأول كان توجه رجال مدرسة أخرى هى المدرسة الفيثاغورية الذين دفعهم اهتمامهم بالرياضيات الى القول بأن مظاهر التناسب والنظام والانسجام التى نلاحظها فى عالم الرياضيات

الزاخر بالاعداد والاشكال الهندسية تشبه مايسود الكون من تناسب ونظام وانسجام بين أجزائه . وبالاضافة الى هذا، فاننا اذا وجهنا انظارنا الى الأشكال الهندسية سنجد أن الخط هو مجموعة من النقط، وهى وحدات . وبالمثل، فان الأشياء المادية كذلك مجموعة من الوحدات. والعدد واحد هو الأصل فى جميع الأعداد وفى جميع الأشياء المادية على السواء . لهذا ذهب الفيثاغوريون الى أن التشابه القائم بين المبادئ الرياضية وأهمها الأعداد، وبين سائر الكائنات الموجودة في الطبيعة يفوق التشابه القائم بين هذه الأخيرة وبين الماء أو الهواء أو النار فالاعداد اذن تصلح لأن تكون مبدأ وأصلا للاشياء .

ومن ناحية ثانية لاحظ الفيثاغوريون أننا لو أرجعنا جميع الكائنات الى مادة واحدة على نحو ما اراد الفلاسفة الطبيعيون ، فكيف سيتسنى لنا التمييز بين بعضها والبعض الاخر؟ وما الذى سيحدد الصورة الخاصة بكل نوع منها؟ اننا اذا أردنا حقا أن نقف على مصدر الاختلاف والتمايز فيما بين الأشياء المادية فعلينا أن نلتفت الى الأنغام الموسيقية . فالانغام تختلف فيما بينها بحسب اختلاف طول الأوتار . والطول يخضع للقياس والعد . إذن فالاعداد لا تمثل فقط مصدر التشابه القائم بين الأشياء المادية ومبدأ وحدتها ، بل تمثل كذلك مصدر اختلافها وتمايزها .

العالم كله اذن عدد ونغم . هكذا كان يقول فيثاغورث في شعاره المشهور ومما لاحظه الفيثاغوريون كذلك أن التضاد بين العدد الفردى والعدد الزوجى فى دنيا الاعداد هو الأساس فى سلسلة الأضداد التى تسود العالم بين الواحد والكثير، والمحدود واللامحدود، والمذكر والمؤنث، والثابت والمتحرك، والنور والظلمة، والخير والشر ... الخ ولكن تظل الوحدة أو يظل العدد واحد هو الأصل دائما فى كل ثنائية: فالوحدة هى الذرة الأولى. ومنها صدرت الأعداد. ومن الأعداد النقط. ومن النقط الخطوط. ومن الخطوط المسطحات . ومن المسطحات المجسمات ومن

المجسمات جميع الأجسام المحسوسة، وعناصرها الاربعة التى هى الماء والنار والهواء والتراب .

وابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد ظهر فى بلاد اليونان اتجاه آخر يعد هو أيضا إبتعاد عن تفسير أصل الكون بالرجوع الى مبدأ واحد فقط . وقد أسس هذا الاتجاه الفيلسوف "انبادوقليس" الذى عدل عن القول بمبدأ أو عنصر واحد، وقال بالعناصر الأربعة مجتمعة : النار والهواء والإرض (التراب) والماء . وارجع التغيرات التى نشاهدها فى الكون الى قوتين أو مبدأين هما : مبدأ الأئتلاف أو الحب ومبدأ الانفصال أو الكراهية. فالحب يجمع ويجعل الكل مندبحا متماسكا سعيدا . أما الكره فهو مفرق هادم للتماسك . وعندما أراد انبادوقليس أن يعلل سيادة أو غلبة الحب على الكره أو الكراهية أو سيادة العكس نجده يقول ان هذا يحدث فى دورات متعاقبة . فما أن تكتب السيادة لمبدأ الحب فى دورة زمانية معينة يسود فيها الوئام حتى يتدخل مبدأ الكراهية ليطالب بحقوقه فيسود الانفصال. وهكذا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأين عاطفيين أو وجدانيين آثر انبادوقليس أن يفسر بهما تغيرات الكون بالاضافة الى قوله بالعناصر الأربعة مجتمعه لا بعنصر واحد فقط . أما عن ظهور الكائنات الحية فى الكون فقد أرجعه انمبادوقليس الى أثر البيئة والانتخاب الطبيعى والبقاء للأصلح وكل هذا يتم عن طريق التطور الآلى الذى يعتمد على عمليتى الائتلاف والانفصال . وهو فى هذا يعد المبشر بآراء أصحاب نظرية التطور .

والفيلسوف انكساغوراس بالرغم من اهتمامه بالطبيعة كسائر الفلاسفة الذين تحدثنا عنهم حتى الآن أنه يعد هو الآخر من الذين عدلوا عن تفسير التغيرات التى فى الكون باللجوء الى عنصر أو مبدأ مادى واحد . الا إنه لم يقتنع بمبدأ انبادوقليس فى تفسير التحولات التى نشاهدها فى الكون وهما مبدأ الائتلاف ومبدأ الانفصال اللذين قلنا عنهما انهما مبدآن وجدنيان . وذهب هو على العكس

من ذلك الى وجود قوة عاقلة فى الكون اسماها العقل أو " النوس" وهو يمثل عنده أصفى الأشياء وأدقها، حتى أنه يخترق جميع الموجودات كما لو كان نفسا روحيا منتشرا فيها. وقال عنه إنه القوة التى تثير الحركة فى الكون، وهو الذى يؤلف ويفرق بين العناصر المختلفة . وإن كان هذا كله يتم بالطريقة آلية محضة . إما عن تكون العناصر وبروز الكيفيات المختلفة التى تحدد أن هذا الشئ هو برتقالة مثلا وليس تفاحة، فان مبدأ امتزاج العناصر الأربعة الذى قال به انبادوقليس لا يفسر لنا هذا، بل يفسره مبدأ آخر هو أن الأجسام بالرغم من قابليتها للقسمة الا أننا لابد أن نصل فى تقسيمنا لها الى أجزاء فى غاية الصغرلايمكن أن تنقسم الي أجزاء أصغر منها (وهى التى أطلق عليها الفلاسفة الاسلاميون بعد هذا الأجزاء التى لا تتجزأ) . وهذه الأجزاء التى لا تتجزأ تشبه البذور ويفسر لنا وجودها فى جسم معين انتماءه الى هذا النوع أو ذاك . وقد أطلق أرسطو اسم المتشابهات أو " الهوميوميريات" على هذه البذور الصغيرة التى تفسر لنا تسمية الأشياء التى تنتمى الى نوع معين وعدم قبول تحول هذا النوع الى نوع آخر .

لكن علينا أن نلاحظ أن الفلاسفة الطبيعيين اليونان الذين تحدثنا عنهم حتى الان فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد بالرغم من توجههم الوحيد نحو الطبيعة أو الكون لبحث الأصل أو الجوهر الذى صدر عنه العالم ولتفسير التغيرات التى تتم على مسرحه الا أنه لا يمكن أن يصدق عليهم أنهم أصحاب فلسفة مادية صريحة . فالذين بحثوا منهم أصل الكون فى مادة واحدة كانوا ينظرون الى هذه المادة على أنها مادة - حية (طاليس - انكسيمانس - هيراقليطس) . والذين قالوا بالعناصر الأربعة مجتمعه لجأوا الى مبادئ وجدانية لتفسير التغير (أنبادوقليس). ورأينا بعض هؤلاء الفلاسفة يتحدث عن المبادئ الرياضية على أنها أصل الكون (الفيثاغوريون) . والبعض الاخر يوحد بين الفكروالوجود لأن الثانى به نفس أصل خصائص الأول من ثبات ويقين (الايليون). ورأينا انكسيمانس يتحدث عن

الابيـرون أو اللامـتنـاهـى، وانكسـاجـوراس يتـحـدث عن العـقل ويصـفـه بالألوهـيـة وبالحياة. وكل هذه التوجهات عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين لا تجعل حديثهم عن الطبيعة حديثا ماديا صرفا .

أمـا الفيلسـوف ديمقريطس (وهو من هؤلاء الفـلاسفـة الطبيـعيين) فـهو الذى يصدق عليه فعلا أنه صاحب فلسفة مادية صرفة.فالمادة عنده مكونة ذرات صغيرة، عددها لا محدود، تتحرك من ذاتها حركة تلقائية، ولاوجود لمحرك خارجي لها ولا للكون بأسره . وجـمـيع التـغـيـرات التى تطرأ على المادة كمـيـة . وعندمـا يتـحـدث ديمقريطس عن النفس باعـتبـارها مـبدأ الحـيـاة والحـركـة، فـان النفس عنده تبدو جسمانية صرفة وهى جزء من المادة . وفي داخل الإنسان تنتشر النفس فى جميع أجزاء بدنه .

وسنرى فيمـا بعـد أثر القول بالذرات فى الفلسـفـات الحديثة والمعاصـرة وبالمثل سنجـد أن كل تلك الوقفـات التى وقـفـهـا هؤلاء الفـلاسفـة الطبـيـعيـون الأوائل حـول الكون والعناصر المكونة له ومحاولتهم تفسير التغيرات التى تتم فيه وتوقفهم حول الرياضيات والوجود واللاوجود والحياة والموت وعالم الفكر وعالم المادة وانقسامات هذه المادة الى أجزاء تتجزأ الى مالا نهاية والى أجزاء صغيرة لا تنقسم، أقول أننا سنجد فيمـا بعد أن كل هذه الوقفات على الرغم من أنـها قد تبدو للبعض منا على أنها وقفات سانجة، الا أنها كانت الأساس فى تطور الفكر الغربى والخميرة التى دخلت فى بناء الحياة الفكرية الغربية كلها، وفى التصورات التى قدمـها الفـلاسفة الغربيون حول العلاقة بين الإنسان والعالم .

لكن ينبـغى أن لا يغـيب عن بالنا لحظة واحـدة أن وقـفـات هؤلاء الفـلاسـفـة الطبيعيين السابقين على سقراط كانت كلها وقفات حول الظواهر الكونية لاحول المعانى أو المفاهيم . وبعبارة أخرى كانت وقفاتهم حول الظاهرات أو المشاهدات التى شاهدوها فى الطبيعة أو الكون ولم تكن وقفات حول تصوراتها الذهنية . والا

ما استحقوا الصفة التى دمغوا بها وهى أنهم فلاسفة طبيعيون . وهى صفة تتفق مع بدايتهم المتواضعة للحياة الفكرية العامة . أما الوقفة مع التصورات فلم تبدأ الا على يد سقراط .





الفصل الثانى

مدرسة التصورات العقلية
(سقراط - أفلاطون - أرسطو)



مدرسة التصورات العقلية

أ ـ سقراط :

كان من الطبيعي أمام هذا الاتجاه الغالب نحو الطبيعة عند الفلاسفة السابقين أن يتوارى الإنسان ويتضاءل الاهتمام به . أين الإنسان في كل هذا الذي سبق ؟ من العسير أن نعثر عليه .

وقد كان سقراط هو الفيلسوف الذي وجه الفلسفة الى الإنسان بدلا من أن تظل شاخصة نحو الطبيعة، لأنه هو الذي أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض، وجعلها تسير في الأزقة والحواري، كما قيل عنه . ومن الذي يسير على الأرض ويتجول في الأزقة ؟ إنه الإنسان . غير أن الإنسان سلوك وعقل . ومن الممكن أن يظل الإنسان يسلك في الحياة، ويضرب في الأرض ويسعى بالعمل للحصول على قوته وسعادته وإشباع حاجاته وتغليب مصالحه، ويتعامل مع أقرانه من الناس بالفضيلة أو الرذيلة، بالخير أو الشر، بالتقوى أو بغيرها. من الممكن أن يقوم الإنسان بهذا كله دون أم يحكم عقله أو دون أن يتسأمل في كل هذا الذي يصدر عنه . وإذا فعل الإنسان هذا من غير أن يعرضه على عقله ويتوقف عنده بالتأمل وتركيز الانتباه فيه، فانه لا يكون قد بدأ حياته الفكرية الواعية بعد، أو يكون في بداية متواضعة جدا لها، شبيهة ببداية الفلسفة الطبيعية عند الفلاسفة السابقين على سقراط . أما الحياة الفكرية الحقة الجديرة بالفيلسوف فلا تبدأ الا بمحاولته في دنيا السلوك أن يظفر بتعريفات وتصورات عقلية حول ما يصدر عنه من أفعال . تماما كما تبدأ

الفلسفة التأملية الحقة بالبحث عن تصورات للظواهر والمشاهدات الطبيعية التى تجرى فى الكون وعدم الاكتفاء بمشاهدتها فقط .

وقد كان سقراط هو الذى حكم العقل فى أفعال الإنسان وسلوكياته، وحاول أن يصل إلى تعريفات أو تصورات أو ماهيات عقلية للفضيلة والرذيلة ـ الخ . ولهذا كان هو أول فلاسفة المدرسة التى يطلق عليها فى تاريخ الفلسفة اسم فلسفة التصورات والتى ضمت كبار فلاسفة اليونان الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ولن نتتبع هنا كل ما قدمه سقراط فى هذا الباب . ويكفينا فقط هنا أن ننبه إلى الطريق الذى بدأه سقراط وإلى أهمية موقفه فى تطور الحياة الفكرية بوجه عام .

ولعل هذا هو بعض ما قصده سقراط عندما قال : « الفضيلة علم » وهو الذى يفسر لنا كذلك معنى الشعار الذى اتخذه لكل فلسفته وهو « اعرف نفسك » .

الا أننا نستطيع أن نفهم هذا الشعار بحيث نجعله يتعدى مجرد المعرفة النظرية ليشمل معنى المواجهة : مواجهة النفس . فالشعار" اعرف نفسك" قد يعنى - فى المحل الأول " واجه نفسك". وهذه المواجهة تمثل أسمى ضرب من المعرفة، وتحتاج الى شجاعة أدبية واخلاقية كبيرة، وبخاصة اذا فهمتها فى إطار ادراكنا بأن الذين سبقوا سقراط من الفلاسفة الطبيعيين كانوا قد ركبوا السهل عندما آثروا البحث فى الطبيعة على البحث فى أغوار النفس الانسانية على عكس سقراط الذى وجه البحث الى الانسان والى عقل الانسان ونفسه قبل البحث فى الطبيعة . لكن يبقى أن عبارة " الفضيلة علم" تشير أولا وقبل كل شئ الى أن سقراط كان يعتقد أن الانسان لا يكون فاضلا الا اذا وصل عن طريق البحث والتعريف العلمى الى التصور الكلى لهذه الفضيلة أو تلك ولمعنى الفضيلة بوجه عام .

لكننا نريد ـ ونحن نتتبع وقفات الحياة الفكرية عند الغربيين ـ أن نسأل هنا سؤالا هاما : هل اذا ما ترك الانسان نفسه على سجيتها واتبع فطرته دون أن يتأمل ما يصدر عنه عقليا ودون أن يفتش عن التعريفات ويرهق ذهنه فى البحث عن

الماهيات العقلية المناسبة لما يصدر عنه، هل سيكون مسلكه هذا معيبا وغير جدير به كانسان عاقل؟ أجاب سقراط على هذا السؤال بالايجاب وأجاب السوفسطائيون عليه بالنفي، وذلك لأنهم كانوا من أنصار الفطرة والحياة الطبيعية للإنسان . وكانوا يقولون ان كل ما يصدر عن الإنسان في حياته الفطرية الطبيعية مقدس والهي، أما اذا تدخل الإنسان بعقله فانه سيخضع الحياة " للقانون". والقانون نسبي لأن التشريع البشرى يتأثر بالظروف، وهذه الظروف متغيرة ولا أمان لها . وعلى العكس من ذلك، اذا أسلم الأنسان نفسه للفطرة ، فإنه سيكون في أمان من هذا التغير. ولكن الإنسان اذا ترك على فطرته إما أن يتبع هواه وأماأن يتبع طريق الحق والهداية . وهذا أمر لا يمكن التنبؤ به .لهذا آثر سقراط أن يكون طريقه هو طريق البحث عن الماهية والتعريف، بدلا من الأطمئنان الى الفطرة دون تعميق لها.

والمدهش في الأمر حقا أن السوفسطائيين الذين اختاروا طريق الفطرة كانوا هم الذين نادوا بتعليم الفضيلة. أما سقراط الذى اختار الطريق العقلي . فقد ذهب الى أن الفضيلة لا تعلم، لأنه يخشى الجدل العقيم حولها . وكان يخشى أن يقال عنه أنه يتكسب من وراء تعليمها للناس كما كان يفعل السوفسطائيون بمعنى أن سقراط والسوفسطائيين تبادلوا المواقع أو المواقف في رأيهم حول تعليم الفضيلة. وكان من المتوقع أن يتخذ كل منهم الطريق الذى اختاره الآخر لكي يكون كل طريق منهما منطقيا مع النقطة التي بدأ منها حول الفطرة وضرورة أو عدم ضرورة تدخل العقل في موضوع السلوك الأخلاقي .

ولكن الذى يهمنا من هذا فقط هو المنهج الذى وضع أسسه سقراط وبصمته التي وضعها في تاريخ الحياة الفكرية. ولا يهمنا بعد هذا أن نعرف أنه وصل الى نتائج من منهجه هذا في التعريف والبحث عن الماهيات العقلية للفضائل أو لم يصل، اذ أنه في أغلب المحاورات التي كتبها أفلاطون وقدم فيها شخصية سقراط كأحد المتحاورين حول الفضيلة، كان لايصل الى جواب قاطع أو الى نتيجة واضحة

ولكن يكفيه أن المنهج الذى اتبعه كان هو منهج الحوار . ويكفينا نحن أن نعرف أن سقراط وتلميذه أفلاطون قدما لنا الحوار العقلى كمنهج خصب لتعميق الحياة الفكرية بوجه عام . ويكفينا أيضا أن نعرف أن سقراط كان أول من اهتم بالعقل فى الإنسان وبالتصورات والماهيات التى يصل اليها هذا العقل. وبهذا يكون هو واضع أسس الطريق العقلانى فى الفلسفة اليونانية، وهو نفس الطريق الذى سار فيه أفلاطون وأرسطو ومن بعدهما معظم تيارات الفلسفة الغربية. وبوسعنا أن نضيف أيضا أن سقراط فى بحثه عن التصور الكلى أو الماهية كان يلجأ الى أمثلة كثيرة يتحقق فيها هذا التصور ويكون حاضرا فيها مشتركا بينها . وهذا هو الذى لم يجد أرسطو مانعا فى أن يعده ضربا من الاستقراء وأطلق عليه اسم الاستقراء السقراطى . وهكذا نرى أن سقراط قد وضع نقطة البدء فى المنهج العلمى وذلك عن طريق بحثه عن التعريف أو التصور الكلى والاستدلال الأستقرائى . ولا يتم اتباع هذا وذاك إلا باستخدام العقل .

وقد لاحظ سقراط أن فيلسوفا آخر من الفلاسفة السابقين عليه قد ذكر العقل وهو الفيلسوف انكساجوراس كما أشرنا الى ذلك سابقا . وقد أشاد سقراط بهذه اللفتة التى التفت اليها ذلك الفيلسوف . لكن سقراط عاب عليه أنه لم يستخدم عقله على نحو كاف، لأنه بالرغم من قوله بأن العقل هو الذي يؤلف بين عناصر الكون ويفرق بينها، الا أنه فى وصفه لهذا النشاط ذهب الى إن هذا كله يتم بطريقة آلية محضة، أى بطريقة غير عقلية، وهو لم يلجأ الى العقل فى تفسيره لحركة الكون الا عندما لا تسعفه التفسيرات الآلية . ولهذا نستطيع أن نقول أن انكساجوراس لم يكن جادا فى توقفه عند العقل، وإنه سار فى الطريق العقلانى بضع خطوات فقط .

لكننا نستطيع أن نقول هذا بالذات عن سقراط نفسه . فهو بالرغم من انه هو الذى وضع أسس العقلانية فى تاريخ الفلسفة عن طريق بحثه فى التصورات والماهيات العقلية، الا إنه لم يستخدم هذا المنهج العقلى الا حول الفضيلة وسلوك

الانسان العملى وتعريفات الشجاعة والعفة والعدالة والتقوى .. الخ ولم يستخدمه فى طريق المعرفة النظرية التى يقوم بها الانسان فى ادراكه الواعى للكون وللأشياء التى يزخر بها هذا الكون . فسقراط هنا وضع الأساس فقط في الطريق العقلانى. ولكنه لم يبلغ من الطريق الا منتصفه . أما طريق المعرفة العقلية التى يقوم بها الإنسان للكون فلم يحدد ملامحه حقا الا أفلاطون وأرسطو على نحو ما سنرى الآن .

ويوسعنا أن نقول إن الاكتشاف الحقيقى لسقراط لم يكن العقل ولا الماهيات العقلية، بل كان النفس الانسانية أو ـ بعبارة أكثر وضوحا ـ الفطرة الإنسانية. إنه كان مهتما فقط بأن يوجه مواطنيه الأثينيين الى هذه الملكة بالذات أو الى أن لهم نفسا أو فطرة تختلف فى طبيعتها عن الجسد الذى تسكن فيه، وكان سقراط يلح عليهم بأن يوالوا تلك النفس أو تلك الفطرة بالتربية والرعاية حتى تصفو وتشف وتكون قادرة من تلقاء ذاتها على التمييز بين الخير والشر، وعلى أن تصل بامكاناتها الذاتية أو ببصيرتها الى طريق الفضيلة والهداية. ولهذا كان الدور الرئيسى الذى قام به سقراط يندرج تحت باب الأخلاق، ولا يدخل فى باب المعرفة العقلية، أما حصيلة هذا الدور فلا يمكن أن نلخصه فى هذه التعريفات التى قد يكون وصل اليها سقراط مع حوارييه حول بعض الفضائل، بل دوره الحقيقى كان يتلخص فى أنه أشعل النار الموقدة، التى تطلع على الأفئدة : أفئدة مواطنيه ليطهرهم ويزكيهم بها، وفى أنه أحدث فى نفوس تلامذته وقفة كاشفة وشككهم ـ والشك دعوة للتفكير على أى حال ـ فيما كانوا يظنون أنه الحق والخير والجمال، وأوضح لهم أن هذا الذى يطمئنون اليه لم يكن الا سرابا. إن هو الا نذير .

ب ـ أفلاطون :

رأينا أن الفكر الغربى بدأ بالطبيعة أو الكون ثم تحول علي يد سقراط الي الانسان واتجه الي أهم ما في هذا الإنسان وهو العقل، واهتم بالتصوارت أو

الماهيات التي يقدمها هذا العقل حول موضوع محدد هو التصوارت الأخلاقية وكان برمنيدس هو أول من أشار الى عالم الفكر بالرغم من أنه من الفلاسفة الطبيعيين . ووردت اشارة الي العقل الكوني عند انكساجوراس. لكن سقراط هو الفيلسوف الذى وضع أسس فلسفة التصورات والبحث فى الماهيات العقلية الثابتة

ويمجيئ أفلاطون - تلميذ سقراط - تزايد الاهتمام بهذا العالم الجديد - عالم الماهيات العقلية - وأصبح يمثل مركز الثقل فى العلاقة بين الانسان والعالم حتى اتخذ منه أفلاطون تفسيرا للكون كله ولمعرفتنا بالموجوادت التى فيه . ولأول مرة فى الفكر الغربى تتحدد مهمة الإنسان أو وظيفته فى الكون، وذلك بربطها بالمعرفة، وعلى هذا النحو تم تعريف الإنسان بأنه" الأنسان العارف" . فالأنسان طلعة، ويدفعه حبه للاستطلاع والمعرفة الى تأمل ما حوله والبحث فيه. لكن الموجوادت الحسية التى تحيط به جزئية متغيرة، ولن يظفر الإنسان فى محاولة معرفته لها إلا بمعرفة ظنية غير يقينية معرفة مضطربة متناقضة قوامها أحكام خاطئة يصل اليها تارة باستخدامه أعضاء حسية وتارة أخرى بالاعتماد على احساسه الذاتى، لكنه لن يجنى من وراء هذا كله الا ظلالا واشباحا تخلق له البلبلة والشك أما إذا أراد أن يصل إلى الأحكام الصادقة اليقينية فعليه أن يستخدم عقله والإنسان فى حياته العادية كثيرا ما يلجأ الى عقله فى أحكامه، لكن هذه الأحكام العقلية تكون مصاحبة للاحساس بالجزئيات ، ولهذا السبب تكون نسبة تعرضهاللخطأ كبيرة .

وقد أراد أفلاطون أن تكون للماهيات العقلية موضوعية خاصة بها تباعد بينها وبين أى تأثر بالذات وأى اختلاط بعالم التغير والصيرورة، فأفرد لها عالما مفارقا هو عالم المثل . وأفلاطون يعنى بالمثال الصورة أو الماهية العقلية الثابتة للشئ الحسى. وكان يعتقد أن وجود عالم المثل هذا حقيقة لاشك فيها، ولا أدل على هذا من أن الأنسان عند رؤيته للمحسوسات فانه يتعرف عليها لأن النفس تتذكر ما رأته من مثل لتلك المحسوسات فى حياتها السابقة . ويلاحظ أيضا أننى حين أرى

شيئين متساويين فى الواقع فانى أحكم عليهما بالتساوى لمعرفتى السابقة بحقيقة المساواة أو بمثال المساواة ، ولولا هذه المعرفة السابقة لماأمكننى اصدار الحكم بتساوى هذين الشيئين اللذين أراهما أمامى الآن. ولهذا ذهب أفلاطون إلى أن النفس الانسانية كانت لها حياة سابقة قبل حلولها فى الجسد، واتيح لها فى هذه الحياة أن تعرف المثل أو الماهيات الثابتة الأزلية للأشياء . لكنها نسيت تلك المعرفة بعد هبوطها وحلولها فى الجسد. واذا اراد الإنسان أن يعيدلنفسه معرفته بحقائق الأشياء وماهيتها، فليس أمامه الا أن يتذكر الحياة السابقة التى كانت تحياها نفسه فى عالم المثل- وما يتذكر الا أولو الألباب. ولهذا قال أفلاطون " المعرفة تذكر" . وهو يعنى بهذه العبارة أن المعرفة كامنة فى النفس الإنسانية وذلك لأنه كان قد أتيح لها أن تقف عليها فى حياة سابقة لها .

لكن ما السبيل الى تذكر تلك المثل والماهيات الثابتة التى تعنى فى الحقيقة صور الأنواع والأجناس الكلية للأشياء ؟

ليس أمامنا الا الجدل أو الديالكتيك. والديالكتيك هو المنهج الذى يرتقع به الإنسان من المحسوس الى المعقول دون أن يلجأ فى هذا الى أى شئ محسوس وإنما عن طريق الانتقال من فكرة الى فكرة أخرى بواسطة فكرة ثالثة متوسطة تكون بمثابة حلقة الاتصال بين الفكرتين . وهذا يعنى أننا اذا قمنا بدراسة فكرة معينة فعلينا أن لا نكتفى بالوقوف عند هذه الفكرة الأولى، بل من واجبنا أن نردها الى فكرة أخرى أعم وأشمل، وهكذا حتى صل الى فكرة تكون أعم الأفكار جميعا واعلاها مقاما، وهى مثال المثل كلها، أو صورة الصور العقلية كلها، الا وهى مثال الخير عند آفلاطون، ويشبه أفلاطون فى إحدى محاوراته وهى محاورة الجمهورية هذا المثال بالشمس فى العالم المحسوس . فمثال الخير يضفى على عالم المعقولات من الضوء ما يشبه ذلك الضوء الذى ينبعث من الشمس علي عالم المحسوسات .

والصورة التى رسمها لنا أفلاطون فى الكتاب السابع من محاورة الجمهورية تقرب لنا حركة هذا الديالكتيك، وذلك فيما أسماه باسطورة الكهف أو المغارة.

وفيها قدم أفلاطون أناسا يعيشون فى كهف مظلم منذ ولادتهم، ولهذا الكهف فتحة تطل على الطريق يمر عليه البشر حاملين امتعتهم. ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح هؤلاء المارة على جدار الكهف المواجه لفتحته المطلة على الطريق. ولما كان سجينو الكهف مقيدين بسلاسل تمنعهم من الحركة وتجعلهم دائما شاخصين بأبصارهم الى جدار الكهف المواجه لفتحته، فانهم لن يروا على هذا الجدار الا أشباحا تتراقص وظلال تتمايل للمارة الذين يمشون على الطريق ولكل الموجودات التى فى العالم الخارجي. وسيظنون أن هذه الأشباح والظلال هى الحقيقة . وسيستمرون على حالهم هذه حتى اذا ما استطاع أحدهم أن يفك أغلاله وينطلق الى الهواء خارج الكهف فانه سيذهل مما يرى، ويشاهد الناس الحقيقين والموجودات الحقيقية، وستعتاد عيناه رؤية الضياء كما اعتادت من قبل رؤية صور الأشباح والظلال . وسيعود الى أصحابه فى الكهف يرشدهم الى أنهم يعيشون فى عالم يظنونه عالم الحقيقة لكنه ليس الا مجرد ظل . والحركة التى ينتقل بها السجين الذى أطلق سراحه من الكهف الى العالم الخارجي هى حركة صاعدة ويقابلها الحركة التى يعود فيها الى الكهف مرة أخرى. وهى حركة هابطة . والحركة الصاعدة تمثل عند أفلاطون الديالكتيك الصاعد . والحركة الهابطة تمثل االديالكتيك الهابط أوالنازل .

وقد أراد أفلاطون من وراء رسمه لهذه الصورة الرمزية أن يقول لنا إن الكهف يرمز الى عالم المحسوسات وأن سجينى الكهف هم الناس العاديون فى حياتهم اليومية الجارية وأن السلاسل التى قيد بها هؤلاء السجناء مثل القيود التى تشدنا جميعا نحن البشر الى الحياة المادية الحسية، وأن عالم الحس ليس الا ظلا لعالم الحقيقة أو عالم المعقولات . أما العالم الخارجى الذى يخرج اليه الطليق فيواجه فيه الشمس والضياء والهواء فهو يرمز فى الأسطورة الى عالم المثل والمعقولات بالقياس الى عالم الظلال والأشباح التى تتراقص على جدران الكهف وهو يرمز

الى عالم اللاحقيقية أو عالم المحسوسات الذى ينصحنا أفلاطون بالابتعاد عنه وذلك باستثارة قوانا العاقلة دائما وممارسة إدراكاتنا الذهنية والتدريب المستمر على مفارقة عالم المحسوسات وعلى التطلع - فى ضرب من العروج أو المعراج - الى عالم المعقولات . ولكن هذا الصعود لا يستمر طويلا، اذ أن الإنسان بعد أن يصعد الى عالم المعقولات فى حركة الديالكتيك الصاعد، عليه أن يهبط من جديد الى عالم المحسوسات ليراها فى ضوء جديد، تماما على نحو ما فعل سجين الكهف الذى خرج منه وعاد اليه مرة أخرى .

وهكذا اكتسبت الحقيقة وجودا موضوعيا عند أفلاطون عن طريق نظريته فى المثل . فنظرية المثل عند أفلاطون نظرية فى اليقين الذى له وجه شبه كبير باليقين الرياضى الثابت المفارق . وفيها الإجابة على هذا السؤال : كيف أصبحت تصوراتنا الذاتية العقلية نماذج للحقيقة من ناحية وصدى لها من ناحية ثابتة ؟ إنها نماذج لها لأنها قبس من عالم المثل الموضوعية، وصدى لها أيضا لانها تتذكر لها . وعن طريق هذه النظرية أصبح العلم ممكنا، وأصبحت المعرفة اليقينية للعالم فى متناول الإنسان .

نخلص من هذا الى أن أفلاطون قال بوجود عالمين : عالم الحقيقة وهو عالم المثل من ناحية، وعالم الأشباح والظلال وهو عالم المحسوسات من ناحية ثانية . ولكن فى داخل هذا العالم الاخير : عالم التغير الدائم والصيروة المستمرة والسيلان الذى لا ينقطع . هذا العالم الذى لا يولد فيه شئ إلا ريثما يفنى أوالعكس، ولا يتحرك فيه متحرك الا ريثما يسكن أو العكس، ولا يظهر فيه شئ الا ريثما يختفى : عالم العناصر الأربعة التى لا تقف استحالاتها وتغيراتها عند حد، فى داخل هذا العالم أو ربما فوقه يوجد عالم ثالث هو ما أطلق عليه أفلاطون اسم" المادة": المادة الازلية التى تكون كالوعاء لكل الاستحالات الحسية التى نشاهدها فى العالم

المتغير . وهذه المادة الازلية تتحرك حركة أزلية منذ القدم وتمثل نوعا من التهيؤ لقبول وجودات الأشياء . وهي مزودة بما يسميه أفلاطون "نفس" العالم التي تمثل مصدر الحركة لكل الأجرام السماوية ومصدر هذا النظام والانسجام اللذين نشاهدهما في الكون . والله عند أفلاطون هو المهيمن على هذا النظام كله بالرغم من أزلية المادة وقدم الكون . لكن الله لا يتصل بالمادة اتصالا مباشرا، ولهذا فقد عهد بهذه المهمة للصانع، وهو أقل مرتبة منه، لكنه هو الذي يبعث الحركة في المادة.

تلك فكرة سريعة عما قدمه أفلاطون حول الحياة الفكرية للإنسان وتصوره للعلاقة بين الانسان والعالم . ولكن يبقى أن نقول أن الأثر الكبير لأفلاطون في الفكر الغربي لم يكن في جانب المعرفة أو العلم، بل كان في جانب الأخلاق والإصلاح السياسي . وكان مشروعه محاولة لتطبيق آراء استاذه سقراط في الواقع العملي . وكان نقده للمعرفة الحسية شبيها بابتعاد سقراط عن الآراء الشائعة لمواطنيه حول الفضيلة . ويوسعنا أن نلاحظ أيضا أن نظريته في التذكر وفي المثل ما هي الا تنمية لأقوال سقراط في الفطرة الأنسانية، تلك الفطرة التي يصعب على أي مصلح سياسي أن يعتمد عليها وحدها الا في " مدينة" أو جمهورية مثالية كمدينة " زيوس" كبير آلهة اليونان التي أقيمت فوق جبال الأوليمب، أو كجمهورية أفلاطون التي حاول أن يقيمها على أرض الواقع .

جـ - أرسطو

أرسطو فيلسوف يعيش على أرض الواقع المحسوس ومع الناس العاديين في الحياة وفي المجتمع . فاذا كان الواقع المحسوس مضطربا ومختلطا ومعرفتنا له مشكوك فيها، الا أنه على أي حال ليس ظلالا وأشباحا، بل هو واقع ينتظر أن يشرق عليه نور العقل وصوره الذهنية، لكن دون أن يؤدي هذا الى أن يغادره

الأنسان على نحو ما يغادر علماء الرياضة الأرض الواقعية ليقدموا لنا تجريداتهم . وإذا كان الأنسان العادى يصدر فى حياته احكاما انفعالية ومتناقضة وسريعة، فالعلاج هو أن نخضع تلك الأحكام للمنطق، لا أن نملى عليه من عل تصورات مثالية تلزمه بها وعلينا كذلك أن نبصره بالدستور الذى يؤطر حياته، فعلينا أن نلاحظ أن هذا الواقع ليس كله أشياء مادية أو محسوسة، بل هو واقع يضم النبات والحيوان . وهذه المخلوقات لها حياة تتميز بأن الأنسان العادى لا يتجه نظره اليها من أجل غاياتها التى تحققها له، فالنبات له ثمار وحصاد يمثلان علته الغائية، والحيوان يولد وينمو ويتكاثر، وبهذا فان حياته كلها خط غائى، تتعاقب مراحله، وتمثل كل مرحلة منها فترة تمهيدية يختزن فيها الحيوان طاقته الكامنة التى تساعده فى الأنتقال الى مرحلة جديدة يجعل منها غايته التى يسعى فى الوصول اليها .

هذا هو أرسطو . استبدل بنظرية المثل عند أفلاطون التى يعلو وجود كل مثال منها على وجود كل الأشياء المحسوسة التى يوجد هذا المثال متحققا فيها ـ استبدل أرسطو بهذه النظرية نظرية الصور الذهنية البشرية، وقدم لنا نظريته الشهيرة فى المعرفة التى تقوم على تلازم الصورة بالمادة أو بالهيولى . فهذا الكرسى الذى أجلس عليه مكون من هيولى أو مادة وهى الخشب الذى صنع منه الكرسى وصورة وهى عبارة عن الهيئة أو الشكل الذى اتخذه الكرسى حتى أصبح صالحا لأن أجلس عليه والذى كان بطبيعة الحال فى ذهن النجار الذى صنعه . وهكذا فى سائر الأشياء الأخرى . وأرسطو هو أيضا عالم المنطق الذى أسس هذا العلم ليخضع التفكير لقواعد تجنبه الزلل والخطأ . لكن الأمثلة التى قدمها لهذا التفكير المنطقى كانت كلها مقتبسة من أرض الواقع المحسوس سواء كان واقعا ماديا وكونيا أو واقع النبات والكائنات الحية . والواقع الأول ألف فيه كتبا كثيرة

تناولت السماء والأفلاك (الآثار العلوية) والكون والفساد (الوجود والعدم)، والواقع الثانى قدم لنا فيه كتبا فى النبات وتنفسه وإحساساته، وكتبا أخرى فى الحيوان تناولت تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وحركة الحيوان وتوالد الحيوان ...
الخ . وهو أرسطو عالم الأخلاق والسياسة الذى قدم لنا كتبه المعروفة فى الأخلاق والسياسة والدساتير الأثينية .

واذا كان الخط الذى سار فيه أفلاطون فى فلسفته كلها هو الخط التجريدى المثالى الذى يميز تفكير علماء الرياضيات مما حداه الى أن يكتب على باب مدرسته المسماه بالاكاديمية " من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا" فان الخط الذى سار فيه ارسطو فى فلسفته كلها هو خط علماء النبات والحيوان والتاريخ الطبيعى وقد قدمت له دراساته فى هذا المجال رؤيتين فلسفيتين هما : الرؤية التجريبية والرؤية الغائية . وهما الرؤيتان اللتان طبعتا فلسفته كلها بطابعها، وقدم لنا بسببها منهجه الإستقرائى ونظرته الغائية فى الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة .

واذ كانت الكائنات الحية لا تنتقل فى حياتها من مرحلة الى الأخرى الا بعد أن تكون إختزنت طاقاتها الكامنة التى تهيئ لها هذا الإنتقال فان ثمة قانونا عقليا يفسر لنا هذا الإنتقال ويشرح لنا قوانين الحركة فى كل أجزاء الكون . ألاوهو قانون القوة والفعل .فالطفل طفل بالفعل ورجل بالقوة، وهذه الشجرة غير المثمرة الآن غير مثمرة بالفعل لكنها مثمرة بالقوة، وهذا الجسم المتحرك الآن متحرك بالفعل لكنه ساكن بالقوة . وكل كائن حى حياته بالفعل ولكنه ميت وفان بالقوة .. وهكذا . وعلى هذا فان الوجود بالقوة فى الشئ أو فى الشخص يمثل استعداده أو امكانيته التى تهئ له الإنتقال من حالته التى هو عليها الآن إلى الحالة الجديدة التى تصبح حالته بالفعل .

هذه الصورة السريعة التى رسمناها لفلسفة أرسطوبحاجة الى بعض التفاصيل التى من شأنها أن تبرز بصفة خاصة الإضافة التى أضافها أرسطو الى تصور العلاقة بين الإنسان والعالم أو تصور معرفته له، وهو ما يهمنا هنا بصفة خاصة .

فمعرفة الإنسان للعالم عند أرسطو ولا تتبع في حركتها حركتي الديالكتيك الصاعد والديالكتيك الهابط اللذين وجدناهما عند أفلاطون، بل تتم أولا عن طريق مجموعة من المبادئ العقلية الأولية (أى التى لا تحتاج الى التجربة للتحقق من صدقها) التى ينشرها العقل على كل الموجودات فتنتظم فيها وتتم معرفة الإنسان لها . ويعد أرسطو هو مؤسس علم الميتافيزيقيا أو علم الفلسفة الأولى، وهو العلم الذى يحدد المبادئ العقلية العامة للوجود . وفي تعريفه لهذا العلم قال ارسطو إنه العلم الذى يقوم بدراسة الوجود بما هو موجود . وذلك لأنه اذا كان كل علم يستقل بدراسة الموجودات المختلفة للوقوف علي عللها فان هذا العلم يقدم لنا المبادئ العامة للموجودات كلها أو للوجود باطلاق، وبوسعنا أن نقول إنه العلم الذى يهتم بدراسة العلل الأولى بينما توجه سائر العلوم الأخرى انظار العلماء الى دراسة العلل الثوانى التى تتناول مثلا دراسة المادة وحركتها (علم الفيزياء) أو خواصها (علم الكيمياء)، أو تتصل بالاشكال والأجسام من حيث أنها كم منفصل (علم الحساب وعلم الأعداد) أومن حيث أنها كم متصل(الهندسة) .. الخ ودراسة تلك المبادئ العامة للوجود ككل هي التى تجعل الوجود موجودا ، لهذا فان تعريف الفلسفة الأولى بأنها العلم الذى يدرس الوجود بما هو يعنى الوقوف على تلك المبادئ الأولى وذلك كالمبدأ الذى يقول " المساويان لشئ ثالث متساويان فيما بينهما " ،أو مبدأ عدم التناقض الذى يمنعنا من أن نصف الشئ الواحد بالصفة ونقيضها فى نفس الوقت ومن جهة واحدة. وكمبدأ الصورة والهيولى الذى يقول بأن الصورة هى المبدأ الأهم فى وجود الأشياء لأنها تحدد لنا ما هية هذا الشئ الذى نعرفه بها وهى مبدأ وحدة الشئ أو الكائن، وذلك لأنها تقدم لى الكلى أو العناصر المشتركة الثابتة التى تمثل الإطار العام الذى نتعرف به على جميع الأشياء أو الكائنات التى تدخل فى هذا الإطار . أما المادة أو الهيولى فمتغيرة . فصورة الإنسان هى

ماهيته . أما مادته أو الهيولى فمتغيرة تتغير معالمها من شخص الى آخر، يتغير لونه وحجمه وطوله ... الخ . ولهذا ذهب أرسطو الى أنه " لا علم لنا الا بالكلى" أى أننا اذا أردنا أن نعلم حقيقة الأشياء فلابد لنا من الوقوف على صورتها الكلية التى تمثلها ماهية النوع الذى تنتمى اليه. وهذه الصورة الكلية هى "مثال الشئ" اذا أردنا أن نستعمل التعبير الأفلاطونى، لكن أرسطو بدلا من أن يجعل الصورة منفصلة عن المادة فى مثال مفارق جعلهما متلازمين والمادة أو الهيولى هى التى تحدد الماهية، وهى التى تجعل الصورة جوهرا محددا معينا وبدونها تكون الصورة لا متعينة . ومن أمثال هذه المبادئ العقلية العامة التى جعل منها أرسطو أسس ادراكنا لحقيقة الأشياء وماهياتها مبدأ القوة والفعل الذى أشرنا اليه سابقا . ومن أمثالها أيضا " المقولات" العقلية أو القوالب التى تنتمى اليها كل الأشياء فى الكون، وذلك كالمكان (الأين) والزمان (المتى) والكم والكيف والعلاقة .. الخ . اذ أن معرفتنا لشئ معين لابد إن تجري في جزء من المكان وفى فترة زمانية، ولابد إن نقف على كمه وكيفه .. الخ . وفى حديث أرسطو عن المكان يفرق بين المكان الخاص والمكان العام . فالمكان الخاص أشبه شئ بالوعاء الذى يحوى جسما معينا ويعرفه بأنه الحد الباطن للحاوى الملامس مباشرة للجسم المحوى . أما المكان العام فهو المكان الذى لا يحويه مكان آخر وهو السماء الأولى التى لايوجد خارجها خلاء . أما حديثه عن الزمان فهو مرتبط بالحركة لأن الزمان هو مقياس الحركة . لكن هناك الى جانب الأزمنة الخاصة، هناك زمان واحد مشترك بينها هو الزمان العام .

والتحديدات أو التعيينات التى تتخذها الموجوادت المختلفة فى الكون تتناول الوقوف على تلك المبادئ العقلية العامة التى تنتظم جميع الموجوادت، وتتناول الصورة المشتركة بين جميع أفراد النوع الواحد منها ، ووقوفنا على هذه المبادى العقلية أو العلل الأولي للأشياء سينتهى بنا حتما الى علة العلل لها وهو وجود الله الذى يمثل العلة الغائية التى تتجه اليها كل الموجودات فى رحلة شوق وعشق . وكل

هذا يكون موضوع علم ما بعد الطبيعة أو الميتا فيزيقيا .أما دراستنا لتحديدات وتعينات الموجودات فسينتهى بنا الى علم الطبيعة وهو الذى يتناول المادة التى يتفرد بها هذا الشئ عن ذاك الآخر.

والعالم عند أرسطو ينقسم الى عالمين ما فوق فلك القمر وهو عالم الأفلاك التى تتحرك حركة دائرية متصلة، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد . ويغلف العالم الأول مادة خاصة هو الأثير، وهذه المادة هى التى تتكون منها مادة الأجرام السماوية التى توجد فى السماء الأولى وفى الأفلاك السماوية الأخرى . والسماء الأولى تتحرك بفعل الشق المتجه الى الله . أما الأجرام السماوية الأخرى فتتحرك بتاثير النفس المزود بها كل فلك . أما عالم ما تحت فلك القمر فيتركب من العناصر الأربعة المعروفة . وحركته ليست دائرية بل رأسية : إما الى أعلى وإما الى أسفل . وكل ما فى هذا العالم تحكمه علل أربع : العلة المادية (المادة التى يصنع منها الشئ)، والعلة الصورية (صورة الشئ)، والعلة الفاعلة (الصانع الذى صنع هذا الشئ)، والعلة الغائية (الهدف الذى نحصل عليه من وراء صنع هذا الشئ) .

والى جانب الموجوادت المادية والأشياء المحسوسة غير الحية يولى أرسطو عالم الكائنات الحية اهتماما خاصا . وعلة الحركة فى الكائنات الحية تتمثل فى النفس، وهى ليست جسما ولكن لا وجود لها الا فى جسم . وهى التى تنقل ما فى الجسم من قوى من حالة القوة الى حالة الفعل، أى من كونها مجرد استعدادات الى تحققات فى أول درجات سلم التحقق . ولهذا يعرفها ارسطو بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وهو يقصد بقوله إن النفس كمال أول " أنه كمال أولى أو تمهيدى، أى أنه كمال فى أول سلم الكمال . ويقصد بقوله "لجسم طبيعى آلى" أنه الجسم الذى تكون حركته من ذاته فى مقابل الجسم الصناعى الذى تكون حركته قسرية تقع عليه من الخارج . ويقصد بقوله" إنه ذو حياة بالقوة" أن نشاطه

الحيوى يعبر عن قواه الذاتية الكامنة فيه . وعلى هذا النحو تكون النفس هى علة صورية وفاعلة وغائية .

ولكن تعريف أرسطو للنفس لا يكتمل الا ببيان أنواع النفوس عنده . فالنفس بالرغم من أن لها تعريفا واحدا الا أن هناك أنواعا من النفوس . وأبسط أنواع النفس هى النفس الغاذية التى توجد فى جميع الأحياء من نبات وحيوان وإنسان، ثم تليها النفس الحاسة التى لا توجد فى النبات وتوجد فى الحيوان والإنسان، وتشتمل على الذوق والشم والسمع والبصر والشعور باللذة والألم والرغبة والنزوع والتخيل والتذكر . وأرقى أنواع النفوس هى النفس العاقلة التى توجد فى الإنسان فقط . ومعنى هذا أن الإنسان به الأنواع الثلاثة : النفس العاقلة والحاسة والغاذية والحيوان يوجد به نوعان فقط : النفس الحاسة والغاذية . أما النبات فلا يملك الا النفس الغاذية فقط بوظائفها المعروفة وهى التغذى والنمو والتولد .

والنفس صورة الجسد، والجسد مادتها، لكنها تختلف فى وجودها فيه عن كل الصور الأخرى . إنها لا توجد فيه كوجود الربان فى سفينته والا أصبحت جسمانية، وبالرغم من ذلك فان مصيرها مرتبط بمصيره بمعنى أنه عندما يفنى فانها تفنى هى الأخرى . ولذلك فالنفس عند أرسطو ليست خالدة على عكس ما ذهب أفلاطون . لكن دورها هام أثناء حياة الجسد لأنها هى التى تشكل مادة الجسد، وهى التى ترتفع بنشاطاته حتى تبلغ به درجة الأحساس ثم التفكير العقلى

هذا عن دور النفس الفردية فى الجسد . لكن الى جانب النفوس الفردية، هل قال أرسطو بنفس للعالم كما فعل أفلاطون؟ لا . إنه لم يكن بحاجة الى هذا القول مادام كل ما فى الكون يتجه عنده فى رحلة شوق وعشق الى الله، وهذا الإتجاه هو الذى يوحد بين جميع أجزاء العالم ويسبغ على الكون كل وحدته .

سؤال آخر : هل يستطيع العقل الفردى أن يدرك بنفسه الصور والماهيات

المعقولة؟ لقد رأينا أفلاطون يقول بالتذكر ويذهب الى أن النفس كانت لها حياة سابقة كانت فيها قادرة على ادراك المعقولات، وعندما هبطت الى الجسد نسيت حياتها السابقة . وقدرتها على ادراك تلك المعقولات بعد هذا مرهون بقدرتها على التذكر . أما أرسطو فقد بدأ بانكار تلك النظرية . وقدم لنا بدلا منها نظريته فى العقل الفعال . وخلاصتها أن العقل الإنسانى أو النفس العاقلة عاجزة بذاتها عن ادراك المعقولات الخالصة، وكل ما نستطيع أن تدركه ليس الا معقولات مختلطة بكثير من الخيالات والأوهام والأحساسات، وهى بحاجة الى جهد كبير حتى تستطيع أن تخلص نفسها من تلك الخيالات والأوهام وتصل الى ادراك المعقولات الخالصة، لكنها مهما فعلت فى هذا السبيل فانها لن تصل الى هذه الغاية بقدراتها الخاصةبل لابد لها من مساعدة عقل إلهى خاص يطلق عليه أرسطو" العقل الفعال" وهذا العقل لا يدخل فى تركيب الإنسان، وليس جزءا من الجسم الأنسانى، ولا من النفس الإنسانية، بل هو سابق فى وجوده على الإثنين، وهو وحده الذى يستطيع أن ينقل العقل الإنسانى الى ادراك المعقولات، وذلك لأن هذا العقل اذ ترك وحده فانه سيظل دائما عقلا بالقوة، مجرد استعداد عام لادراك المعقولات، ولكنه، لا يصبح قادرا على ادراكها بالفعل الا بمعونة هذا العقل الفعال

ولا شك أن نظرية العقل الفعال عند أرسطو ليست الا وسيلة جديدة لاحياء نظرية المثل الافلاطونية فى تصور العلاقة بين الإنسان والعالم، بالرغم من أن أرسطو قد هاجم تلك النظرية وانكرها، وذلك لأن هذا العقل هو واهب الصور العقلية فينا . لكن أرسطو لم يقل لنا أن هذا العقل الفعال فعال لما يريد. واكتفى بأن وصفه فقط بأنه المحرك الذى لا يتحرك . وذلك لأن العالم عند أرسطو أزلى قديم غير مخلوق، ومادته قديمة وأزلية كذلك، والعلة التى يحتاجها فى أول وجوده ليست علة خالقة أو موجودة له، بل هى علة محركة له فقط، تدفعه دفعة أولى . وهذه

العلة هى المحرك الأول . لكن من الواضح أن هذا المحرك الذى لا يتحرك هو والعقل الفعال يختلفان عن الله الذى لا إله الا هو : مالك الملك، خالق كل شئ .

وبعد أرسطو ظهرت فى بلاد اليونان وفى العصور الوسطى الأوربية مدارس واتجاهات فكرية قدمت حول العلاقة بين الإنسان والعالم تصورات كانت فى معظمها اقتباسا من هذه الفكرة أو تلك مما تناولناه حتى الآن عند اليونان . أما عن توجهات تلك المدارس والاتجاهات فى الحياة الفكرية العامة، فليس من شك فى أنها كانت أخلاقية ودينية فى المقام الأول على نحو ما كانت الاتجاهات الفكرية التى سادت كذلك فى العصور الوسطى المسيحية والإسلامية .



الفصل الثالث

النزعة الإنسانية
في
عصر النهضة



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النزعة الإنسانية تميز الحياة الفكرية فى عصر النهضة

كان ينظر الى العصور الوسطى على أنها تمثل فجرا جديدا بالنسبة إلى عصور من الظلام عاش فيها الغرب ابان حكم الامبراطورية الرومانية . لكن ما إن لاح عصر النهضة حتى بدا أنه فجر جديد بالقياس الى العصور الوسطى التى أصبح يقال عنها انها عصور الظلام . وسبحان الله فالق الإصباح، هو الذى يولج الليل فى النهار، ويولج النهار فى الليل .

وكان من الطبيعى أن تتحول الأنظار بصفة خاصة فى عصر النهضة الى الفلسفات اليونانية أو الى التراث اليونانى . لماذا؟ لأن مفكرى عصر النهضة وجدوا فى هذا التراث اعزازا واكبارا للعقل الإنسانى وقيمته وكرامته . وهى أمور كانت العصور الوسطى المسيحية قد قضت عليها أو كادت، اذ لم يكن لها مكان الى جوار الله والكنيسة، بالرغم مما فى هذه النتيجة من منطق معكوس لا يتفق مع طبيعة الأمور لو استقامت، اذ أن الحياة الدينية المزدهرة لا يمكن الا أن تؤدى إلى كرامة الإنسان واحترام عقله، ولا تنتهى أبدا الى طمس العقل وقهر أو إهدار انسانية الإنسان. على أى حال، فان قدوم عصر النهضة قد حمل معه احياء التراث اليونانى من أجل هذا السبب، بالرغم من أن هذا التراث وثنى فى طابعه العام ولم يقدم عن الله والألوهية الا صورا لا تتفق مع الصورة التى قدمتها الأديان المنزلة . ويبدو أن رجال عصر النهضة ومفكريه وجدوا أكثر من وجه شبه بين

المجتمع الأثينى ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد حتى القرن الخامس قبل الميلاد والمجتمع العبودى والأقطاعى الذى كان سائدا قبل ذلك فى كل من أثينا وأوروبا، وماتلا ذلك من ظهور فجر مجتمع جديد تميز بالمناداة بالحرية الفردية والإقتصادية وشيوع الروح الديمقراطية والنزعة الإنسانية .

الا أنه ينبغى أن لا يغيب لحظة واحدة عن بالنا - نحن المسلمين والشرقيين - أن التوجهات الفكرية التى ظهرت فى عصر النهضة الأوربية بالرغم من أنها توجهات طيبة لا بأس من الاستفادة منها فى بلادنا الا أنه قد صاحبها أمور خاصة تمنعنا من اتخاذ عصر النهضة الأوربية - من الناحية الفكرية على الأقل وهو ما يهمنا هنا بصفة خاصة - نموذجا لنهضتنا أو لصحوتنا المأمولة . فالعودة فى عصر النهضة الى التراث اليونانى أو الى ما يسمى بالجذور للفكر الغربى قد صاحبته نزعة لتصديق ما يسمى بالمعجزة فى وصف العقلية اليونانية التى ازدهر على يديها التفكير الفلسفى على نحو وصف بانه غير مسبوق . وقد استمرت هذه النزعة واضحة فى كل ما يصدر عن الحضارة الغربية . لكن هذا أمر مشكوك فيه لأننا نجد مجموعة ضخمة من الأفكار والتيارات واللمحات الفكرية فى حضارات الشرق القديم وفى مصر وفى الحضارة الإسلامية - تؤكد لنا أن الحديث عن المعجزة اليونانية كان مبالغا فيه الى حد كبير . وبالاضافة الى هذا فان المناداة بقيمة الإنسان الفرد فى عصر النهضة ارتبط بقوة المال التى أصبحت تحرك كل شئ واتخذت اساسا للتحركات الاستعمارية وللتيارات الرأسمالية التى صاحبت أو كانت وراء نمو النشاط الاستكشافى على يد الأوربيين . ومعنى هذا أن قيمة الفرد هنا كانت مرتبطة بنمو رأس المال وظهور الميل الى المغامرة والاندفاع فى الحياة لتحقيق النجاح والثراء أولا وقبل كل شئ، وكانت كل هذه التوجهات على حساب قيم أخرى فى الفرد تعلى فيه أصوله الدينية وقيمه الأخلاقية .وأيا ما يكون الأمر فقد بات من واجبنا أن لا نتحدث عن عصر النهضة الأوربية الا وعيوننا مفتوحة

على حضارتنا الإسلامية العربية والشرقية، وبعبارة أخرى ينبغي أن لا يخلو عن تلك النهضة من الحيطة والحذر بقدر ما يخلو في الوقت نفسه من التعصب الأعمى المذموم . وعلينا أن لا ننسى على أى حال أن المناداةبقيمة الإنسان فى كتابات رجال النزعة الإنسانية ابان عصر النهضة كانت موجهة بصفة خاصة الى شمولية الملكية وضد الكهنوت المسيحى أيضا ممثلا فى سلطة الكنيسة . الأمر الذى أدى الى ظهور جماعات الفرنسيسكان ضد الدومينيكان، وذلك لتحرر الكنيسة عن صرامة البابوية ولتحرر الفكر من تلك التيارات العقلية والتأملات الفلسفية التى غلبت على الفلسفات المسيحية التى كانت قد ظهرت فى العصور الوسطى، وكل هذا من أجل أن تقترب المسيحية من دين القلب الذى بشر به السيد المسيح، ومن الإنسان المسيحى الطيب الذى يحتكم الى فطرته والى أصوله الدينية . وليس من شك فى أن هذا الإتجاه الى الإنسان فى عصر النهضة قد أدى أيضا الى التقليل من قيمة الدراسات الكونية الكوزمولوجية التى كانت تغلب على اهتمامات فلاسفة العصور الوسطى والأرسطيين منهم بصفة خاصة مما انتهى بهم الى وفرة بحوثهم الطبيعية الفلكية على حساب الدراسات الإنسانية بوجه عام .





الفصل الرابع

ديكارت والعقلانية الفرنسية



ديكارت والعقلانية الفرنسية القائمة على مبدأ التوازى بين الفكر والوجود

كان سقراط يقول : " إنى أعرف شيئا واحدا هو أننى لا أعرف شيئا " ! وهو قول تفوح منه الطريقة التهكمية التى عرف بها هذا الفيلسوف، وكان يوقع الخصم فى التناقض عندمايلجأ اليها فى تحاوره معه . ولكنه يشير فى الوقت نفسه الى نزعة شكية عند سقراط لا تجعل من الشك غاية فى ذاته ولا تتخذه وسيلة لهدم المعرفة، بل تلجأ اليه فقط كوسيلة للوصول الى اليقين . وهذا هو الذى نطلق عليه فى الفلسفة اسم الشك المنهجى، أى الشك باعتباره مجرد منهج أو وسيلة وليس غاية، أما إمكانية العلم وامكانية الوصول الى اليقين فلم يضعها سقراط موضع الشك أبدا ، وكذلك فعل كل من أفلاطون وأرسطو . ولهذا كان هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أعضاء مدرسة التصورات يختلفون عن مدارس الشكاك الذين ظهروا بعدهم فى تاريخ الفلسفة اليونانية واتخذوا من الشك وسيلة وغاية فى الآن نفسه، هؤلاء الذين جعلوا الشك شكا هداما لا بناء، وقدموا لناحججا هدموا بها إمكانية المعرفة بوجه عام وأرتابوا فى كل من المعرفة الحسية والعقلية على السواء ..

وفى أوائل العصر الحديث، أراد الفيلسوف الانجليزى فرانسيس بيكون أن يخلص المنهج التجريبى من الأوهام التى تعترض سبيله . فحذرنا مثلا مما أطلق عليه أسم "أوهام المسرح" التى هى عبارة عن مجموعة المذاهب الفلسفية والفروض التى نسلم بها دون بحث . وشككنا بيكون فى تلك الأوهام واستبعدها من طريق البحث العلمى .

وجاء بعده الفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)في ارساء قواعد الشك المنهجي، والنظر اليه على أنه جزء لا يتجزأ من الرؤية الفلسفية للفيلسوف أو من الحياة الفكرية لأى مفكر .

ذهب ديكارت الى أن البحث عن الحقيقة لابد أن ينطوى على ممارسة الشك، فقليل من الشك يصلح العقل، والكثير منه ضار . ولهذا كان ديكارت يرى أن كل إنسان لابد أن يشك ولو مرة واحدة فى حياته ـ فى كل ما آمن به من حقائق، وما توارثه من معتقدات واراء متواترة وصلت اليه عن طريق ما يسميه ديكارت "الفكر الشائع" أو عن طريق السلطة أيا كانت سياسية أو دينية أو إعلامية. وديكارت يضع فى مقابل هذا الفكر الشائع ما يسميه الذوق العقلى السليم الذى كان يؤمن بأنه حظ مشترك بين كافة الناس لأنه لغة فطرتهم السليمة، ولأن هذه الفطرة ـ كما يقول هو بنص عبارته فى كتابه الشهير " مقال فى المنهج" ـ "أعدل الأشياء قسمة بين الناس" . وهى عبارة جميلة تعكس إيمان ديكارت بالانسان وبقدراته العقلية . لكنها تشير فى الوقت نفسه الى أن ديكارت أراد أن يوضح للناس فى عصره أن المعرفة للجميع، وأن باب الثقافة مفتوح أمام كل الناس،وأن العلم ليس وقفا على طائفة دون أخرى، أو طبقة دون الأخرى، أو فئة دون فئة وكانت لهذه الأقوال قيمة كبرى فى العصر الذى وجد فيه ديكارت حيث أنه جاء عقب العصور الوسطى التى كانت تحتكر العلم والمعرفة فى طبقة خاصة هى طبقة رجال الدين أو طبقة النبلاء . فجاء ديكارت وقال على العكس من ذلك إن المعرفة كالماء والهواء لابد أن تصل الى الجميع . وهذه العبارة لها قيمتها حتى فى عصرنا هذا الذى نعيش فيه، اذ أنها ـ من ناحية أخرى ـ تعطى للناس ثقة كبيرة فى أنفسهم، وفى قدارتهم العقلية. وتتجلى قيمتها بصفة خاصة أمام هؤلاء الذين يعتقدون لسبب أو لآخر أنهم أكثر تخلفا وأقل ذكاء من الآخرين، فيصيبهم هذا الاعتقاد بعقد نفسية تؤثر على حياتهم كلها وتجعلهم يتخلفون عن الركب .

فالناس اذن فى رأى ديكارت سواسية من ناحية قدرتهم أو إمكانيتهم على الفهم . ولكنهم ليسوا متساوين الا فى هذه الامكانية فقط . وبالتالى فانهم يختلفون من ناحية استخدامهم لهذه الامكانية . وهكذا نرى أن ديكارت لا يدعو الناس هنا الى التكاسل أو الى القعود عن طلب الحقيقة وعدم بذل الجهد فى سبيل تحصيلها ، ففلسفته كلها ـ على العكس من ذلك ـ ليست إلا منهجا يعلمنا توضيح أفكارنا، وبحثا عن خير الوسائل التى تساعدنا على حسن استخدام هذه الإمكانية العامة للفهم التى رأى ديكارت أنها حظ مشاع بين الناس كلهم . فالناس سواسية حقا، ولكن هناك مجالا كبيرا لتفضيل بعضهم على بعض ولا فضل لأحدهم على الآخر الا بحسن التفكير، وحسن استخدامه لهذه الملكة التى حباه الله بها، وقدرة الواحد منا على توضيح افكاره واصراره على أن لا يقبل فى عقله الا ما كان واضحا متميزا . وهذا الإصرار يكلفه كثيرا من الجهد والكفاح من أجل تحصيل المعرفة . فمن الناس من لا يمانع فى أن يقبل فى عقله أفكارا كثيرة مشوهة، يعوزها الصقل وينقصها الوضوح، وهذا النفر من الناس هم الذين نستطيع أن نقول عنهم "تجاوزا" إنهم أقل ذكاء من الآخرين . ونقول"تجاوزا" لأن الذكاء يفهم عادة على أنه قدرة فطرية على التفكير، وقد رأينا أن ديكارت قد ذهب الى أن الناس كلهم سواسية من هذه الناحية، أى أنه رأى أن الناس كلهم أذكياء . ومن الناس من يحرص دائما على أن لا يدخل فى عقله من الأفكار الا ماكان واضحا متميزا قد أحسن هضمه واستيعابه . والوضوح عند يكارت يتضمن الوقوف على ما هية الشئ أو على مجموعة الصفات الجوهرية التى تجمع هذا الفرد مع غيره من أفراد نوعه . اما التميز فيتضمن الوقوف على الصفات التى تميز هذا الشئ من غيره من الأشياء وتفصل بينه وبينها . ومعنى هذا أن الوضوح والتميز عند ديكارت انما يعنيان "وصلا وفصلا" : وصلا بين هذا الشئ وغيره من الأشياء التى تدخل معه فى نوع واحد، وفصلا بين أفراد هذا النوع المحدد وغيره من الأنواع

الآخرى . هذا النفر من الناس الذين نستطيع أن نقول عنهم إنهم أكثر ذكاء من الآخرين هم الذين أحسنوا استخدام قدرتهم العامة على الفهم وبذلوا من أجل توضيح أفكارهم جهدا مشكورا .

وأول خطوة من خطوات منهج توضـــيح الأفكار عند ديكارت هى الشك الذى يضمن لى عدم وجود أفكار غامضة مشوهة فى عقلى . وخير وسيلة لتحقيق هذا الهدف هى أن ألقى بكل ما فى عقلى فى الخارج . سواء فى ذلك الأفكار الغامضة أو الأفكار التى أتوهم أنها اتضحت لى أو تلك التى اتضحت نصف وضوح فقط . وذلك لأنى لو أبقيت على أفكار غير واضحة داخل عقلى لتعذر على بعد هذا أن أفصل بين الواضح والغامض منها . أولى بى أذن أن ألقى بها جميعا (مؤقتا) خارج عقلى . وذلك لأن ديكارت كان يعتقد أن الأفكار الغامضة معدية كالأمراض المعدية، ووجودها فى داخل العقل الى جوار الأفكار السليمة من شأنها أن تنقل عدواها الى هذه الأخيرة فتصبح أفكارا مريضة عفنة .وخير مثال على هذا هو المثال الذى ضربه ديكارت نفسه وهو مثال سلة التفاح، اذا كان لدى سلة تفاح بها بعض التفاح الفاسد أو العطب وتفاح آخر سليم فاننى اذ تركت العطب مع السليم فلا تلبث السلة كلها أن تصبح سلة من التفاح العطب وسينتشر الفساد فى التفاح وسينتشر الفساد فى التفاح كله . ولهذا فان خير وسيلة للإبقاء على ما فى السلة من بعض التفاح السليم أن ألقى بكل ما فيها على الأرض ثم استبعد التفاح العطب فلا أعود به إلى السلة مرة أخرى، ولا أدخل فيها الا التفاح السليم فقط .

وهكذا رأى ديكارت أن يستبعد من طريقه شهادة الحواس بل وشهادة العقل نفسه، لأنه ـ على حد قوله ـ ربما كان هناك "شيطان ماكر" مخادع يعبث بعقلى فيرينى الباطل حقا والحق باطلا . ولهذا فان الشك الديكارتى بعد أن كان له طابع الحيطة فى أول الأمر اتخذ طابع المغامرة حتى أصبح يمثل عند ديكارت لا مجرد

شك عقلى يمارسه الانسان ونفسه وهادئه ويكتفى فيه باستبعاد المعرفة الحسية ليبقى فقط على المعرفة العقلية ويمر بالغامض ليصل الى الواضح، بل شكا إراديا عاصفا، شك عن طريقه ديكارت فى كل شئ حتى فى وجوده هو نفسه وفى أن له جسما وأن لديه يدين - وهكذا . وبالجملة، رأى من واجبه أن يشك فى وجود العالم الخارجى وفى حقيقة الأشياء المادية المحيطة به، وفى وجود أشباهه من الناس، وفى جميع الأحكام التى يبدو لعقله أوضح القضايا وأكثرها بداهة .

والإنسان، بعد أن يكون قد شك فى كل هذا يكون قد تهيأ الى أن يصل الى اليقين الأول وهو يقين الكوجيتو . وذلك لأن ثمة شيئا واحدا يظل فى منجاة من الشك وهو الفكر، وذلك لأن الشك نفسه ضرب من ضروب التفكير وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن أشك فى أنى أشك . ومعنى هذا أننى لا يمكن أن أشك فى أنى أفكر. وهذا هو اليقين الأول الذى وصل اليه ديكارت بعد رحلة الشك . وهو اليقين الذى أطلق عليه يقين الكوجيتو ومعناه " أنا أفكر إذن أنا موجود" .

المهم أن نلاحظ أن ديكارت بوضعه لحقيقة الكوجيتو فى بؤرة التفكير الفلسفى، قد أحدث تحولا هاما فى مسار تطور الفكر الغربى . فقد لاحظنا أن هذا الفكر قد بدأ بالاهتمام بالطبيعة أو بالكون، ثم أصبح موضوعه ما أطلق عليه بارميندس اسم "الوجود" . وقد تصوره ثابتا، ووصفه هيراقليطس على العكس من ذلك بالتغير الدائم . ثم استحوذ الوجود على اهتمام فلاسفة التصورات، فاهتموا بوجود الماهيات المعقولة سواء جعلوا لها عالما مفارقا كأفلاطون أو فهموها على أنها صور ملازمة لعالم الهيولى أو المادة . وشيئا فشيئا نلاحظ أن الفكر الغربى بدلا من أن يستمر فى اهتمامه بالطبيعة والمادة الخارجية اتجه إلى الإنسان وعقل هذا الإنسان أكثر . وبمجيئ ديكارت أصبح التفكير العقلى الواضح مؤشرا طيبا ينبئ عن الحقيقة وجود الأشياء ووجود العالم الخارجى . وأصبحت كلمة "الوجود" لا تعنى فقط الوجود الكونى الذى نلتقى به فى الطبيعة وفى الأشياء المادية، بل أصبحت تدل أيضا على وجود الإنسان، ووجود التفكير العقلى عند هذا الإنسان .

لكن علينا أن نفهم عبارة "أنا أفكر فانا إذن موجود" التى قدمها لنا ديكارت على وجهها الصحيح لانها هى التى تحدد لنا فهم ديكارت للعلاقة بين الإنسان والعالم الخارجي . فمن الممكن أن تفهم هذه العبارة بمعنى أن وجودى ثمرة من ثمار التفكيرأو بمعنى أن وجودى نتيجة للتفكير . لكن هذا الفهم المثالى للعبارة الديكارتية الشهيرة سيؤدى الى أن الوجود الإنسانى كله فى رأى ديكارت سيكون وجودا مفكرا فحسب، أو أنه انحصر فى مجرد التفكير . وهذا مالم يقصده ديكارت. وإنما قصد فقط أن يقول لنا إنه شئ مفكر"، أو كيان تصدر عنه أنشطة كثيرة وله ملكات متعددة من بينها النشاط الفكرى وملكة التفكير - حقا إن النشاط الفكرى فى الإنسان يمثل أهم الأنواع نشاطه اذا سعى الانسان الى توضيحه وتنقيته من الشوائب . لكن ليس معنى هذا أن وجودى كانسان قد استحال الى مجرد تفكير أو أن النفس الإنسانية عند ديكارت ليست إلا تفكيرا. فهذا مالم يقصد اليه ديكارت وبعبارة أخرى فان حقيقة الكوجيتو الديكارتى لا تفهم الا اذا تضمنت هذا الجوهر المفكر أو هذا الكيان الذى يتعدى مجرد التفكير لأنه ليس كله تفكيرا، بل يشمل الإرادة وصور المخيلة والانفعالات والعواطف ... الخ .

ومن ناحية ثانية فديكارت لم يقصد من وراء الكوجيتو أن يرجع وجود الأشياء المادية الى مجرد فكرتى الذهنية عنها لاغير . بل قصد من ورائه فقط أن يقرر أن هذا الشئ أو هذا الموضوع سيكون ماثلا أمامى تماما . فالنشاط الفكرى الواضح الذى يقوم به عقل الإنسان عن الأشياء المادية ليس بديلا عن هذه الأشياء، ولا يقوم مقامها، وينبغى أن لا نغالى فنزعم أننا قد أرجعنا اليه وجود تلك الأشياء، بل كل ما هنالك أننى عندما أقوم بهذا النشاط وأصل الى ثمرته المرجوة، فاننى أنظر أمامى بعد هذا فكأننى أرى الشئ موضوع التفكير ماثلا أمامى . فهذه القطعة من الشمع التى أمامى ، أستطيع أن أشك فى كل صفاتها، وأستطيع أن أقربها

الى النار فيتلاشى حجمها ولونها شكلها ... الخ، لكنها ستظل مع هذا موجودة أو باقية اذا كان عقلى قد ظفر منها بما يسميه ديكارت الامتداد العقلى لقطعة الشمع.

وهكذا نرى أن ديكارت بالرغم من اتجاهه العقلى الواضح الا أنه من أصحاب مذهب التوازى بين الفكر والوجود . فالفكر يوازى الوجود، وعلينا أن نحافظ على كل منهما فى مقابل الآخر، ومن واجبنا أن نجعل كلا منهما فى مستواه المستقل فى مواجهة الآخر، علينا أن لا نحيل وجود الأشياء الى صورها الذهنية فقط، وعلينا من ناحية ثانية أن لا نجعل تلك الصور الذهنية مجرد نسخة من الوجود الخارجى للأشياء . فالمعرفة العقلية عند ديكارت لا تخلق الوجود وليست بديلا عنه . ولكنها اذا وصلت الى أرقى صورها فكأن الإنسان قد وصل بها الى وجود الأشياء نفسها، وكأنه يعاين بها الوجود الحقيقى لتلك الأشياء .

بقى أن نعرف فيما يهمنا هنا فى هذا الباب عن ديكارت أن التفكير الرياضى عند الفيلسوف كان هو النموذج الصحيح للتفكير . وذلك لأن الاحكام الرياضية شديدة البساطة قليلة العدد ويسلم بها الناس جميعا لأن لها بداهة تفرض نفسها على العقل . وديكارت قد أرجع اليقين إلى اليقين الرياضى . وهو يقوم عنده على عمليتين هما الحدس العقلى والاستنباط . والحدس هو الرؤية العقلية المباشرة للحقيقة، وهو نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتميز ما يزول عنها كل شك . وهى لا تتعلق بالحواس أو بالخيال، بل بالذهن الصافى اليقظ الذى يستطيع وحده أن يصل الى الفكرة البسيطة الواضحة . فهو أشبه ما يكون بغريزة عقلية نصل عن طريقها الى المعارف البسيطة البديهية مثل : المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع، الشيئان المساويان لشئ ثالث متساويان .. الخ . وأما العملية العقلية الثانية فنستخلص فيها من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهى عملية تربط بين الأفكار والحقائق الأولية بعضها بالبعض الآخر، وتصور لنا الفكر باعتباره سلسلة

من الحقائق المتصلة الحلقات، ولابد أن أراعي بعض الخطوات الهامة في منهج تفكيري مثل تقسيم المشكلة التي أواجهها الى أجزاء متعددة كي تزداد وضوحا . وفي الوقت نفسه، ينبغي أن أصل الى العناصر البسيطة للمشكلة، وانتقل من كيانها المركب الى البسيط أو من تصورها الكلي الى تصوراتها الجزئية . وهذا يعنى أنني أقوم في الوقت نفسه بعملية أخرى هي "التحليل" . لكن لكي نكون على ثقة من أننا لم نسقط شيئا في الطريق الذي سلكناه من المعقد الى البسيط، علينا أن نعود فنسلك الطريق في الاتجاه المقابل، فنسير من البسيط الى المعقد، وتلك هي مهمة التأليف أو التراكيب، ومعنى هذا أننا بعد ان نقوم بالتقسيم ثم بالتحليل علينا أن نقوم بخطوة ثالثة هي عملية التركيب أو التأليف، وفيها نقوم بترتيب تصاعدى لاجزاء المشكلة أو عناصرها، وهو ترتيب عقلي محض لانلتفت فيه الى ما يجرى في الواقع المحسوس. وفي خطوة أخيرة علينا أن نراجع ما قمنا به من عمليات، فنقوم بنوع من الاحصاء أو الاستقراء لنستوثق من أننا لم نغفل شيئا من الروابط وأننا لم نترك ثغرات في استدلالاتنا . وبهذا المنهج نكون قد ربطنا بين الحدس والاستنباط، لأنه قد اتضح لنا من خلاله أنه كما أن الاستنباط نوع من الحدس كذلك فان الاستقراء نوع من الاستنباط، ومرد كل هذا في النهاية الى الحدس الذي يمثل رؤية يصل اليها الباحث عن طريق الذهن الصافي .

ولكن ديكارت وهو الفيلسوف المؤمن جعل الله هو الضامن الحقيقي لوضوح الفكرة عند الإنسان . وتصور العلاقة بين الله والكون عند ديكارت يقوم على نفس الرؤية التي تصور بها العلاقة بين الفكر والوجود . وتقوم على عدم الخلط بين المستويات . فالفكر يقابل الوجود ولا مجال لارجاع أحدهما الى الآخر، كذلك العلاقة بين الله والعالم، فهما متوازيان، والحقائق الأبدية التي تمثل السنن الإلهية تقع في مستوى مواز لمستوى الأشياء المادية ولكنها لا تختلط بها . وقد شهد هذا التوازي بين الله والعالم تطورا على يد الفلاسفة الديكارتيين من أمثال ملبرانش

واسـبـينوزا . فـذهب الأول إلى أن رؤيتى للأشـيـاء هى دائمـا رؤية فى الله، لأن أسـاس اليـقين هو اتحـادى مع الله . ورأى الثانى عـدم تميـز الفكر الإنسـانى عن الفكر الآلهى، لأننا لسنا الا جزءا من هذا العقل الالهى، ولهذا فان الفكرة الحقيقية أو الصائبة تحمل معيار صوابها معـها، ولأنها حقة فى ذاتها . وقد يفسر قول اسبينوزا هذا بأننا لم نعد فى حاجة الى الضمان الالهى، وبخاصة اذا وضع هذا التفسير فى اطار التوحيد الذى أقامه اسبينوزا بين الكمال والواقع، بل وفى اطار ما قدمه لنا عن الجوهر باعتباره توحيدا بين الله والطبيعة . ولاشك أن هذا التطور فى تصـور العلاقة بين الله والعالم والفكر الإنسانى عند هذين الفيلسوفين اللذين جاءا بعد ديكارت يختلف عن مبدأ التوازى الذى حافظ عليه ديكارت بين جميع الأطراف فى فلسفته . وتمشـيـا مع هذا التـوازي نفسـه أو تلك المحـافظة بين المستويات نفسها نرى ديكارت يقدم تصوره للعلاقة بين النفس والجسد؛ فالنفس تقـود البدن وتحـركه . وقـد ذهب ديكارت فى بعض الأحيان الى أنها متحـدة به اتحادا لا انفصام له يجعل منهما شيئا واحدا، لكنه لم يمض فى القول بهذا الاتحاد الطبيعى بين النفس والجسد الى نهايته، وهو موقف طبيعى من فيلسوف المحافظة على المستويات . فنجده يعود من جديد الى التفرقة بينهما ويميز بين انفعالات النفس وحركات الجسد . لكن المهم أن ديكارت جعل سيطرة الإنسان على انفعالاته يتم عن طريق الارادة الحرة التى تخضع انفعالات النفس لسيطرتها وتتحكم فى الوقت نفسه فى حركات البدن .



الفصل الخامس

المثالية الحسية
عند
الفلاسفة الإنجليز



المثالية الحسية عند الفلاسفة الانجليز

العقلية الانجليزية بطبيعتها تؤمن بالواقع الملموس المحسوس، ولا تميل الى التجريد والفكرالمجرد الا قليلا . فالانسان عند الرجل الانجليزى هو هذا الإنسان المعين الطويل، العريض .. الخ . والحركة ليس لها معنى قبل أن تتحقق فى جسم متحرك بعينه، واللون الأخضر لابد له من جسم أخضر اللون كسطح هذا الكتاب أو كهذا العشب الممتد أمامي . ولهذا فان الفيلسوف الانجليزى جورج باركلى (١٦٨٥ـ ١٧٥٣)وجه النقد الى ديكارت فى حديثه الذى أشرنا اليه سابقا عن الامتداد العقلى لقطعة الشمع . وذهب الى أن هذا الامتداد العقلى لقطعة الشمع لا وجود له، لأن الامتداد لا وجود له الا فى جسم ممتد، ماثل أمامى . وتمشيا مع نفس هذا الخط، نجد فيلسوفا انجليزيا آخر هو جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) يعلن معارضته الصريحة لأقوال ديكارت والديكارتيين عن الفطرة، ويرفض كل الأفكار والمبادئ والاستعدادات الفطرية، ويذهب على العكس من ذلك الى أن الذهن يولد كصفحة بيضاء تخط عليها التجربة سطورها ، ولاشئ نجده فى الذهن مما لم يكن من قبل موجودا فى عالم المحسوسات . ثم يقوم الإنسان بعد هذا بالربط بين هذه المحسوسات ربطا آليا فيحصل على الأفكار . ومعنى هذا أن لوك قد فسر الفكر تفسيرا آليا عن طريق تداعى المعانى وترابط الأفكار على نحو آلى ميكانيكى لا أثر فيه للفاعلية الذهنية وهو ما يتمشى مع الخط الحسى الذى وجدناه عند باركلى والذي يقول بأن التجربة الحسية هى المصدر الذى نستقى منه كل معارفنا . وهذا

الخط نفسه سار فيه فيلسوف انجليزى ثالث هو ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) الذى أعلى من شأن الانطباعات الحسية، وذهب الى أن ما نسميه بالافكار العقلية ليست فى حقيقتها الا صورا باهتة متضائلة ضعيفة التأثير لانطباعات حسية . ففكرتى التأملية عن الشئ الذى أمامى عبارة عن صورته الحسية التى انطبعت على حواسى، لكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهته . ولو ظلت الصور الحسية لهذا الشئ على قوتها وقت انطباعها على حواسى ما تحولت الى "فكرة" .

وهكذا نرى أن الفكر الغربى فى تطوره يسير أحيانا من النقيض الى النقيض. فالمعرفة الحسية التى رأينا أن الفلاسفة اليونان قالوا عنها أنها مجرد معرفة ظنية وأن الفيلسوف اليونانى الكبير أفلاطون قد وصفها بأنها مجرد أشباح وظلال وأن ارسطو هو الاخر لم يجد فيها الا "هيولى" أو مادة تمثل قابلية عامة لكى تتشكل بالصورة الذهنية التى تلتحم معها، هذه المعرفة الحسية نفسها ينظر اليها الفلاسفة الانجليز الذين ذكرناهم الان على أنها هى الأصل والمصدر الأساسى لكل معرفة .

ولن يكون بوسعنا هنا على أى حال الا أن نركز على أحد هؤلاء الفلاسفة الانجليز الثلاثة - وليكن جورج باركلى - لنري إلى أى حد قاده هذا الأعلاء للمعرفة الحسية الي المذهب المثالى، ولنلمس من ذلك تطور الحياة الفكرية عنده حتى نقف على التطور الذى قدمه للعلاقه بين الإنسان والعالم، ثم لنترك للقارئ مهمة المقارنة بين موقف كهذا وموقف التوازى بين الفكر والوجود الذى قدمه لنا ديكارت .

لاحظ باركلى أن الرأى العام يؤكد وجود المادة توكيدا لا سبيل الى الشك فيه . لكن ما الذى يقصده رجل الشارع بقوله : إن شجرة البرتقالة هذه - على سبيل المثال - موجودة أمامه فى الحديقة ؟ إنه يقول عنها أنها موجودة لأنه يراها ويلمسها ويرى أزهارها البيضاء حين تزهر، ويتذوق ثمارها حين تثمر - وهكذا . فماله وجود عند رجل الشارع هو ما يدركه بحواسه .أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه

غير موجود . وهذا معناه أن الوجود عند رجل الشارع هوالوجود المدرك بالحواس . فاذا قلت ان هذه المائدة موجودة فانى أعنى بهذا أنى اراها وأحسها واذا خرجت من الحجرة فانى أقول أن المائدة كانت موجودة. وأقصد بهذا أنى لو كنت داخل الحجرة لكنت قد أبصرتها أو أن عقلا آخر يدركها فى هذا الوقت الذى أكون أنا فيه بعيدا عن الحجرة أو- على الأقل- أنها قابلة لأن تدرك بحواس شخص ما واذا قلت أن رائحة ما كانت موجودة فمعنى ذلك أن أحدا قد سمعه- الخ وعلى هذا فاذا أردنا أن نعرف حقيقة وجود شئ ما علينا أن نستشير حواسنا اذ أن حقيقته ليست شيئا الا ما تقدمه لنا هذه الحواس من ادراكات حسية حوله . أن هذه الحواس لا تقدم لنا عن الشئ الا مجموعة من الصفات المتفرقة التى ترجع فى نهاية الأمر الى مجموعة من التأثرات أو التغييرات أو الانطباعات الذاتية الصرفة .

ويعبارة أخرى فان مهمة باركلى الرئيسية تنحصر فى إثبات أن صفات المادة ليست الا اثارا أو انطباعات حسية ذاتية، أى فى اثبات أنها متوقفة على انسان يدركها بما لهذا الإنسان من حواس وعقل، أو بما لهذا الإنسان من ذات مدركه (والذات المدركة تشمل الحواس والعقل) .

وقد اعتاد الفلاسفة أن يقسموا صفات المادة الى قسمين : صفات ثانوية (كاللون والطعم ... الخ)، وصفات أولية أو رئيسية (كالامتداد والشكل ... الخ) وتفرقتهم بين هذين النوعين من صفات المادة قائم فى أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات فى وجودها ، فى حين أن الصفات الأولية مستقلة فى وجودها عن الذات، وبالتالى زعم الفلاسفة أن هذه الصفات الأولية توجد قائمة فى الخارج فيما يطلقون عليه اسم المادة أو الجوهر المادى . فاذا كنت أسلم بسهولة بأن حلاوة هذه القطعة من السكر ليست قائمة فى السكر بل فى مذاقها الحلو على لسانى وفى تأثرى الذاتى بهذه الحلاوة، فأنى لا أستطيع أن أقول نفس الشئ عن حجم هذه الكرة أو عن طول هذه المائدة المستطيلة الممتدة أمامى، اذ أنه يبدو أن هذه

الصفات الأخيرة كلها موجودة فى الخارج وليس لذاتى سلطان عليها . ولهذا يميل الناس الى القول بأن هذه الصفات الأخيرة صفات واقعية، فى حين يقولون عن حلاوة السكر أنها صفة ذاتية . وهذا يعنى بلغة الفلاسفة أن الناس مثاليون فيما يتصل بحلاوة السكر، واقعيون فيما يتعلق بحجم المادة وشكلها وامتدادها .

أما باركلى فيرد على هذه التفرقة بين صفات ثانوية وصفات أولية فيقول إنها تفرقة لامبرر لها على الإطلاق . وذلك لأن هذه الصفات الأولية لا توجد منفصلة عن الصفات الثانوية . فالامتداد لا يوجد الا في جسم ممتد، والحركة نشاهدها فى جسم متحرك له لون ومذاق وملمس معين : قد يكون خشناً أو ناعم الملمس، وقد يكون حارا أو باردا، وقد يتبعث من هذا الجسم صوت معين : وقد يكون هذا الصوت حادا أو رقيقا أو غليظا ... الخ . وكل هذه الاحساسات احساسات ذاتية . ولاوجود لامتداد الجسم أو لحجمه أو لشكله منفصلا عن تلك الاحساسات الذاتية . ومعنى هذا أنه لا مجال للتفرقة بين صفات أولية وثانوية فى المادة . فكلها احساسات ذاتية .

وبالتالى، لا مجال لوجود جوهر مادي فى الخارج، ولا مبرر لما يزعمه الفلاسفة الماديون من أنهم لن يكونوا واقعيين الا اذا اعترفوا بوجود هذا الجوهر حتى يتسنى لهم بعد هذاأن يتحدثوا عن حجم وشكل وامتداد للمادة . وللرد على هؤلاء الفلاسفة يذهب باركلى الى أن ادراك الحجم ليس ادراكا بصريا وإنما هو ادراك لمسي . والحق أن من العسير جدا أن نجد احساسا يصح أن نسميه احساسا بصريا صرفا اللهم الا احساس بالضوء واللون، أما الاحساس بالابعاد وبالحجوم فانه احساس لمسى، وبالتالي فانه لا يوجد فى الجسم بل هو مجرد احساس ذاتى كبقية الاحساسات . فعندما أضع يدي فى جيبى فان الاحساسات اللمسية التى تحس بها وهى تقبض على جسمين موجودين الآن فى جيبى هى التى تنبئنى بأن الجسم الأول هو هذه العملة من النقود مثلا وأن الثانى هو مفتاح منزلى .

ومعرفتى هذه لهذين الجسمين تتم عن طريق اللمس فقط وقبل أن أبصر هذين الجسمين . والأمر شبيه بهذا في إحساسي بالابعاد أى بوجود الأجسام على هذه المسافة أو تلك منى . فباركلى يقول بأن ادراكى للمسافة عن طريق شبكية العين يكون مصحوبا دائما بتحركات الجفون وتقلصات عضلات العينين أو بالجهد الذي أبذله فى فتح عينى فتحة قوية أو نصف فتحة ... الخ، أو فى ذلك الجهد الآخر الذي أبذله فى توجيه حدقتها هذه الوجهة أو تلك . وكل هذه التقلصات والتحركات والجهود إنما هى احساسات لمسية تؤثر فى ادراكى لابعاد الأشياء، أى للأجسام التى على مسافة منى . الأمر الذى يشهد بأن ادراك الأحجام والمسافة لايتناقض أبدا مع القول بأن الأحساسات كلها ذاتية . والنتيجة التى يريد باركلى أن ينتهى اليها تتلخص فى الغاء الجوهر المادى. وهذا لا يعني مطلقا الغاء المادة بل يعنى فقط أنها أصبحت الشئ المحسوس. أى مجموعة من الصفات المحسوسة الذاتية . ولا شئ وراء هذه الصفات وبعبارة أخرى لا شئ يقوم تلك الصفات ولاوجود لشئ تحت تلك الصفات .

وهنا ويقدم لنا باركلى تصوره للعلاقة بين الإنسان والوجود أو بين الإنسان والعالم، فيقول : " الوجود ادراك" . ومعنى هذا أن الوجود المادة قائم فى ادراكها، وأننا لا نعرف عنها الا ما تدلنا عليه حواسنا . وهذا هو خلاصة ما يعرف باسم اللامادية أو المذهب اللامادى . وهذا المذهب لا يعنى أن وجود الشئ قائم فى ادراكى أنا له، بل يعنى أن وجوده قائم فى ادراك أى عقل له أو أي ذات مدركه له . ولا يعنى كذلك أن وجود الشئ قائم فى ادراكى الحاضر له، بل يعنى أن ادراكه قائم فى أى ادراك ممكن له سواء فى الحاضر أو فى المستقبل . وبعبارة أخرى فوجود الشئ معناه قابليته للادراك بواسطة أى عقل . بل وحتى عندما تكون الأشياء غير مدركة بأى عقل بشرى فى هذه اللحظة بالذات فانهاتكون مدركة بعقل آخر أكثر شمولا من عقولنا البشرية، الا وهو العقل الالهى أو اللامتناهى .

فالاشياء اذن لها وجودها الواقعي الموضوعي، سواء ادراكتها أم لم ادراكها وكل شئ باق في مكانه والا لأصبح وجود الأشياء تحت رحمة الذات، وأصبح من المتعذر التفرقة بين صور الحس وصور المخيلة، لأن كل شئ حينئذ سيصبح من اختراع الذات، وستصبح هذه الذات لها مطلق الحرية في إيجاد الأشياء أو منع الوجود عن العقل البشرى اذن يجد الأشياء المحسوسة معطاة أمامه، ولا يملك الامتناع عن ادراكها بل ولا يملك هو بذاته ادراكها . " وعندما أفتح عيني في وضح النهار، فليس في استطاعتي أن أختار اذا كنت سأرى أم لا، ولست أنا الذي أحدد أي الأجسام التي سيقع بصري عليها . وهكذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى : صورها ليست من صنعي ولا تخضع لارادتي . فلابد اذن أن تكون هناك ارادة أو روح أخرى هي التي تتحكم في انتاجها . والإنسان يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة مثلا، ويشعر بنفس هذه الحرية عندما يقرب الزهرة من أنفه ليشمها ولكنه لا يشعر بحرية شمها لأنه لا يملك الامتناع عن شمها اذا ما اقتربت من أنفه . ذلك لأنها تكتسب مشروعية وجودها المحسوس من قيامها في العقل الالهي . وهذا أمر طبيعي لأنه مصدرها وخالقها وأنه هو الذي يتحكم في ايجادها وفي تقديمها للعقل الفردي .

وقد ذهب باركلي الى أن الله يتحدث الى الناس في كل لحظة بلغة خاصة هي لغة الرموز : "وإن في ذلك لآيات للمتوسمين" . وهذه الرموز ولا تتضح لنا ولا ترمز الى ظواهر بعينها الا اذا تدخلت ارادة الله وكشفت لنا عن هذه المعميات وأوقفتنا على المفتاح لتلك اللغة الخاصة التي هي أشبه بالشفرة، والتي تؤكد وجود الله في كل لحظة وفي كل لفتة تكون قد بدرت منا الى هذه الظاهرة أو تلك من ظواهر الكون . ولكن لكثرة ما يتحدث الينا ولكثرة غفلتنا وانغماسنا في شئون الحياة اليومية لا نفطن دائما الى الوجود الالهي .

ويهمنا هنا أن نؤكد أن باركلي عندما حصر وجود المادة في وجودها المحسوس أو القابل للادراك الحسي قصد من وراء ذلك الى بيان معنى خاص يتعلق بنظرية

المعرفة لا بمبحث الوجود . فهذا الفيلسوف لم يتعرض للوجود الواقعى للمادة بالنفى أو الاثبات بل اراد فقط أن يبين لنا طريقة معرفتنا لهذه المادة، وأن يوضح - بصفة أخص - أن المادة التى يقول عنها الفلاسفة الماديون أنها الأصل وأنها تمثل الوجود الفاعل والأيجابى أو الوجود المؤثر ليست كذلك لأنها ليست الا الوجود المنفعل أو الوجود السلبى . اذ أنها ليست الا وجودا مدركا (بفتح الراء) فحسب . أما الوجود المدرك (بكسرها) فهو العقل الفردى أو عقل الإنسان . وهذا بدوره بالرغم من أن الأشياء تعتمد فى الاقرار بوجودها عليه وتستمد كيانها المحسوس من فاعلية الذات الا أننا ينبغى أن لا نخطئ فنزعم تبعا لذلك أنها تستمد وجودها منه وأنها رهن مشيئته أو أن بيده أمر وجودها من عدمه . فالاشياء لها وجودها الحقيقى الواقعى . وباركلى يكرر دائما فى فقرات كثيرة من كتبه أن "الحصان سيظل موجودا فى الحظيرة، والكتب ستظل قائمة فى حجرة الدراسة كما كانت"

وبالرغم من هذا كله، وبالرغم من كل هذه التأكيدات التى كان من الممكن أن تباعد بين اللامادية التى قدمها هذا الفيلسوف وبين المثالية المغرقة، فان باركلى ظل فى تاريخ الفلسفة ممثلا للفلسفة المثالية التى تقول بارجاع وجود المادة الى الذات، الأمر الذى يساوى عند خصومه من الفلاسفة الماديين القول بأنه ألغى وجودها مادام قد أرجع هذا الوجود الى الذات، وهو مالم يقل به باركلى أى أنه لم يقل بالغاء وجود المادة .

ويوسعنا أن نقول فى نهاية الأمر أن الخصومة بين باركلى وأعدائه لم تكن قائمة فى أن الأول ألغى وجود المادة بينما أقر أعداؤه بوجودها، اذ أن كلا الطرفين قد أقر بوجودها . بل تتمثل فى أن باركلى ذهب الى أن المادة تستمد وجودها الواقعى من قيامها فى العقل الالهى، بينما رأى اعداء باركلى من الفلاسفة الماديين أن المادة لها وجود مستقل ليس فقط عن العقل الفردى بل عن الله نفسه : لأنها تمثل عندهم الوجود الفاعل المؤثر الايجابى، ولأنهم من الناحية الأخرى كانوا

فلاسفة ماديين وصفهم باركلى بأنهم ملحدون . فالمعركة بين الطرفين اذن هى معركة بين الأيمان والالحاد .

لكن هذا ليس الا تبسيطاً لفلسفة باركلى . وسيظل باركلى نفسه بأقواله التى أرجع فيها المادة الى مجرد صفات محسوسة هو المسئول الأول عن سوءالتأويل الذى لحق فلسفته، بالرغم من دفاعه عن نفسه وقوله بأن الصور الحسية التى ارجع اليها وجود الأشياء المادية لا تمس واقعية هذه الأشياء .

واذا كان باركلى قد ألغى وجود الجوهر المادى وأرجعه الى مجموعة الصفات المحسوسة التى ندركها، فان هيوم لم يكتف بموافقته على هذا، بل فعل ذلك بالعقل أيضا . فالتجربة الباطنية كالتجربة الخارجية كلاهما لا يؤدى بنا الا الى الوقوف على مجموعة من الآثار الحسية فحسب والى الأفكار المستمدة من تلك الآثار، والأنا أو العقل نفسه ليس الا مجموعة من الآثار والأفكار المترابطة ترابطا آليا .

ويشارك هيوم بطريقته الخاصة باركلى فى نظريته عن أن الوجود ادراك . فيقول أن فكرة الوجود لا تختلف عن فكرة الشئ الذى نتصوره موجودا، وتفكيرى فى شئ لا يختلف عن تفكيرى فيه باعتباره موجودا، وإن كان التفكير فيه باعتباره موجودايصحبه اعتقاد بأنه موجود، وهو بهذا يختلف عن الخيال . والاعتقاد أو المعتقد عبارة عن شعور بوجود الشئ يتميز بأنه قوى راسخ ناصع بارز، وهو شعور عاطفى أو وجدانى لكنه يختلف عن الشعور الذى يصاحب الخيال . وإذا كان العلم الوضعى يقوم على الاعتقاد بفاعلية مبدأ العلية، فان هذا المبدأ يستمد قوته وتأثيره نتيجة العادة أو اعتيادنا رؤية ظاهرتين فى الطبيعة تكون كل منهما مصاحبة للأخرى، فيؤدى تكرار رؤيتى للثانية بعد الأولى أو العكس الى أن يتولد فى نفسى المعتقد أو الاعتقاد بوجود رابطة عليه بينهما . والأمر شبيه بهذا فى الروابط التى تربط بين الأفكار، غير أن الروابط القائمة فى هذا المجال بالذات وإن كانت تقوم على الاعتقاد على النحو الذى رأيناه فى عالم الظواهر الطبيعية، الا أنها تتميز هنا بصفة الضرورة .



الفصل السادس

المثالية النقدية في ألمانيا عند كانط



المثالية النقدية فى ألمانيا عند كانط

رأينا حتى الآن كيف أن تصور الفلاسفة للعلاقة بين الإنسان والعالم هى التى تكون عبر تاريخ الفلسفة ما أطلقنا عليه فى العنوان الذى اخترناه لهذا الفصل اسم الحياة الفكرية العامة . ورأينا أن إتجاه السهم فى تصور هذه العلاقة بوجه عام يسير من الخارج الى الداخل، الأمر الذى اقتضى التركيز على أسلحة هذا الداخل وهى أسلحة تتلخص فيما يحتويه من أفكار وصور وانطباعات حسية ذاتية. لكن كان لابد أن تحين اللحظة التى يكف فيها الفلاسفة عن الفصل الحاد بين الخارج والداخل . وكان فارس هذه اللحظة هو الفيلسوف الألمانى "كانط" (القرن الثامن عشر) .

وأول ما تبادر الى ذهن هذا الفيلسوف ليحدث فيه هذا التحول الفكرى ويترك عليه بصمته هو هذا العالم الذى نصفه دائما بأنه "العالم الخارجى"، فأطلق عليه على الفور اسما آخر له دلالته الكبيرة فى إحداث ذلك التحول الفكرى، وهذا الاسم الجديد هو "عالم التجربة" .

وكان لابد ـ من ناحية أخرى ـ أن تتأثر الحياة الفكرية العامة وقد أصبحنا الآن فى القرن الثامن عشر وهو القرن الذى تلا القرن الذى يطلق عليه قرن العبقرية العلمية والاكتشافات العلمية ـ كان لابد أن تتأثر الحياة الفكرية العامة بالنظرة

العلمية الحديثة الى القوانين العلمية والنظريات الرياضية بدلا من أن تكتفى بمجرد الرؤية الفلسفية .

فقد لاحظ كانط أن "العالم" فى نظر الفلاسفة السابقين عموما كان عالم التغير والمادة المحسوسة فقط، ولهذا فانه لا يشتمل على الكلى والضرورى، وهما أهم صفتين تميزان القوانين العلمية . وذلك لأن هاتين الصفتين لهما مصدر واحد هو العقل الانسانى .لهذا كله أطلق كانط على العالم الخارجى اسم عالم التجربة . وهو يقصد بهذا التعبير أن العالم الخارجى ليس مادة فحسب، بل مادة وعقل أو مادة يدخل فيها العقل فى كل ثنية من ثناياها . ولهذا رأى كانط أن العقل لا يمكن أن نفصله عن التجربة، لأن نشاطه الذى يتمثل فى مجموعة القوانين والشروط التى تخرج منه وعليها طابعه، ليست الا قوانين وشروطا لينظم بها العالم، أو ـ والمعنى واحد ـ لينظم بها عالم التجربة . أو قل إن عالم التجربة هذا ليس الا العالم الخارجى مضافا اليه القوانين والشروط العقلية . وذلك لأنه من المستحيل أن يتصور العقل أو التجربة تصورا استاتيكا، بل علينا أن نتصورهما معا تصورا ديناميكيا قائما على سيطرة العقل على عالم التجربة والنظر الى عالم التجربة على أنه مليئ بالشروط العقلية .

لكن لماذا نجد كانط عندما يتحدث عن العقل لا يتحدث عنه الا باعتباره الاداة أو الجهاز الذى يزودنا بالقوانين والشروط العقلية العامة التى تنظم عالم التجربة ؟ الجواب أن كانط وإن كان قد لاحظ أن عالم المعقولات أو الماهيات العقلية لم يكن غريبا على الفلسفة والفلاسفة منذ كانت وكانوا . الا أن نظراتهم اليه لم ترق له فأفلاطون تصوره على أنه عالم مفارق هو عالم المثل ، وأرسطو بالرغم من أنه كان عالما ـ الا إنه لم يقدمه لنا الا فى صورة اقتبسها من اهتمامه بعالم الحيوان ومراحل تطوره، وهى نظريته المعروفة بقانون تلازم الصورة والهيولى . وهذا

القانون ليس الا قانونا من باب التجاوز فقط، اذ أنه ليس قانونا علميا بل هو رؤية فلسفية . وفلاسفة العصور الوسطى وديكارت والديكارتيون وبعض الفلاسفة الالمان الآخرون مثل ليبنتز وفولف نظروا الى العقل على أنه جوهر روحي والفلاسفة الانجليز قدموا لنا هذا العالم فى صورة تجزيئية على أنه مجموعة من العناصر المتفرقة تتمشى مع عالم المحسوسات الذى وجهوا اليه اهتماماتهم وتكون كل صورة محسوسة فيه مقابلة لهذا الشئ المحسوس المعين . وبعبارة أخرى فان الفلاسفة الانجليز بالرغم من اتجاههم المثالى الذاتى الا إنهم عجزوا عن أن يقدموا لنا عالم المادة المحسوسة فى صورة كلية .

وجاء كانط فكانت رؤيته الجديدة الى المثالية والى الدور الذى يقوم به العقل لتأدية هذا النشاط المثالى، فالمثالية عند كانط ليست المثالية الافلاطونية المفارقة، وليست المثالية الحسية التجزيئية للفلاسفة الانجليز، بل هى المثالية الشجاعة التى تهاجم عالم المادة فى عقر داره، ولا تكتفى بالتطلع اليه من عل أو بتحويله الى صور حسية متفرقة . ولن يتسنى للمثالية العدول عن هاتين النظريتين الا اذا استفادت مما يقوم به العلماء فى نشاطهم العلمى الذى يندرج تحت نشاط واحد هو المعروف باكتشاف القانون العلمى فى نشاطهم العلمى . ذلك أن هذا القانون العلمى ليس الا نظرة شاملة أو شمولية للظواهر أو لمجموعة من الظواهر تتميز بانها نظرة كلية وضرورية . وبالمثل فان ما يصدر عن هذا العقل فى مجال الفلسفة لابد أن يكون له هذا الطابع الكلى الضرورى .

لكن كيف ؟ كيف تتشبه الفلسفة بالعلم وتلتزم بنظرته ؟ للاجابة على هذا السؤال علينا أن نسأل سؤالا آخر هو : كيف يصبح العلم ممكنا ؟ اذا كان العلم يتمثل فى مجموعة من القوانين والشروط التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة وينظمها ويؤطرها، فعلينا أن نلاحظ أن هذه القوانين تتصف بصفتين وهى كونها قوانين

أولية من ناحية وتأليفية من ناحية ثانية . فما المقصود بهاتين الكلمتين ؟ القوانين التى تصدر عن العقل تتصف بأنها أولية بمعنى أنها نابعة من العقل وانها تستمد مصداقيتها ومشروعيتها من كونها تعتمد على العقل قبل احتكاكه بالتجربة واحتكامه لها . فعندما أقول مثلا " كل مثلث له ثلاث زوايا" فهذا حكم أولى بمعنى أنه مستقل عن التجربة وصحته ليست متوقفة على التجربة التى تعنى هنا عند كانط على وجه التحديد التجربه فى مفهومها العلمى الذى يقوم على المشاهدة الحسية والتجربة المعملية . أما اذا قلت : "هذا الجسم ثقيل، أو حار أو بارد، أو هذا المريض عنده حمى" . فان مثل هذه الأحكام تستمد صحتها من التجربة لأنها أحكام بعدية أو تأليفية تركيبية كما يسميها كانط، أي أننا لا نستطيع أن نصدرها الا بعد الاحتكام الى التجربة ونؤلفها أو نركبها من التجربة تركيبا . فنعرف باللمس مثلا ان كان الماء حارا أو باردا، وإن كان هذا الجسم خفيفا أو ثقيلا . ويوسعنا أن نقف على هذا أيضا بالتجربة المعملية عندما نقيس درجة الماء أو درجة حرارة المريض وعندما نقوم بوزن الجسم الذى أمامنا بالميزان .

وبالرغم من أن كانط لم يقدم لنا تعريفا واضحا لكلمة " أولى " فانه أعطانا علامات أو صفات للأحكام الأولية، فقال انها الأحكام الكلية الضرورية أو هى الاحكام التى لا تعتمد على التجربة . ومثالها الأحكام الرياضية وبعض الأحكام أو القوانين الفيزيائية .

فكل منا يستطيع أن يصل بعقله إلى أن مجموع زوايا المثلث المتساوى الساقين مساويا لقائمتين وقبل أن يتحقق من صدق هذا القول عن طريق القياس مثلا . وعندما أجرى تورشيلى تجربته لاثبات الضغط الجوى أو لاثبات أن للهواء ضغطا كان قد توقع انخفاض عمود الزئبق فى الأنبوبة بمقدار الضغط الجوى وهو ما يعادل ٧٦سم من الزئبق، أقول إنه كان قد توقع هذا قبل أن يشرع فى تجربته

العملية . ولهذا فان كانط كان يقول إن على العقل إن يقترب من الطبيعة لا باعتباره تلميذا بل باعتباره قاضيا يصدر أحكامه .

لكن كانط يريد أن يقول لنا إن تقدم العلم ليس راجعا الى أن أحكامه وقوانينه أولية عقلية فقط ولا باعتبار أنها تأليفية تجريبية فقط، بل لأنها تجمع بين هاتين الخاصيتين . فلو أن العلم اكتفى بأولية أحكامه لاصبحنا عاجزين عن التفرقة بين أحكامه وأحلام الفلاسفة أو شطحاتهم التى تعتمد على العقل فقط وتجاوزاته، وهنا تتقدم التجربة لتكون محكا للعقل ولتراجع ما كان قد وصل إليه بقدراته الذاتية وحدها، وتؤمنه على نتائجه ونظرياته، ومن ثَمَّ تضيئ له النور الأخضر كاشارة لصحة أحكامه كدليل عليها . ولو أن العلم اكتفى - من ناحية ثانية - بالتجربة وحدها لظل عبدا لها، سجينا لاسوارها، حبيس مقتضياتها واخاديدها، ولمنعه هذا الوضع من تقدمه وانطلاقه، ولتوقف عن غزواته وابداعاته فلابد للعلم الرياضى والفيزيائى أن يجمع فى أحكامه بين ما هو أولى وما هو تأليفى لكى يكون علما منتجا وليحقق مزيدا منَ الانتصارات تسهم فى تقدم الانسانية ورفاهيتها الأمر الذي يشهد به الجميع .

غير أنه ينبغى أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أننا نتحدث هنا عن العلم وأن هذه الأحكام الرياضية والفيزيائية خاصة بالعلوم الرياضية والفيزيائية، وبالتالى فانها لا تصلح لميدان الفلسفة، والا نكون قد خلطنا الأوراق . أما ميدان الفلسفة فله خصوصيته واحكامه الخاصة به، وبالتالى فان له مبادئه وشروطه الأولية التركيبية التى تتفق فى هذا الوصف فقط مع الأحكام الرياضية والفيزيائية، ولكنها ليست هما . هذه المبادئ والشروط الخاصة بالفلسفة هى الصور والمقولات : صورتا المكان والزمان فى المحل الأول باعتبار أن المكان اطار أو غلاف كلي أولى خاص بمواضع الأشياء وتجاورها، والزمان اطار أو غلاف كلى أولى خاص

بتواريخ الأشياء وتعاقبها الواحد تلو الآخر . ثم هناك المقولات التى تمثل علاقات وروابط يضعها الذهن وتساعد فى عملية التأليف العقلى بين الظواهر والتوحيد بينها .

هذه المقولات هى التى نحتاج اليها فى ميدان الفلسفة وهى التى ينبغى أن نتحقق من أنها تجمع بين الخاصيتين اللتين أحرز العلم تقدمه عندما جمع بينهماوحقق للإنسانية انتصاراتها : وهما خاصيتا الأولية والتأليفية . والفلسفة فى مذاهبها واحكامها تزخر بالخاصية الأولى وهى الأولية أو العقلية فلا خوف عليها من هذا الجانب . انما يتسرب الخوف الينا بصددها، ويتشكك الناس فى جدواها لعدم اطمئنانهم الى أن أحكامها لا تتصف بالتأليف والتركيب من التجربة، لأن الفلاسفة اعتادوا أن لا يعبأوا بمتطلبات هذه التجربة، ودرجوا على إهمالها وعدم استشارتها أو الاحتكام اليها .

وبوسعنا أن نتقدم الى فهم ما يقصده كانط من وراء وصف فلسفته بأنها نقدية. . فهى نقدية باعتبار أنها تضع الحدود أمام العقل لكيلا يتجاوز نطاقه، وليظل فى أحكامه وآرائه مقيدا بالتجربة ، والا فاننا لو تركنا هذا العقل على هواه لقدم لنا آراء غير واقعية، ولأشبعنا من شطحاته وسحبنا من أيدينا الى عالم كله أحلام ورؤى لا سبيل الى تحققها فى عالم الواقع .

والفلسفة فى رأى كانط قد نجحت فى أن تقدم لنفسها تلك الصورة الحالمة فى أعين الناس . ولكن هذا النجاح ليس نجاحا على الإطلاق بل هو الفشل بعينه، وهو العجز نفسه . ومن أجل هذا ظلت الفلسفة متخلفة عن ركب العلم . ولكى تحقق الفلسفة مافاتها، وتلحق بالعلم فى مسيرته لابد أن تجمع أحكامها بين صفة الأولية التى تتوفر فيها بطبيعة دراستها، وبين صفة التأليفية التى نتوجس خيفة من عدم اشتمال أحكامها عليها .

والحق أن فشل الفلسفة حتى الآن ـ أي حتى مجيئ كانط ـ فى أن تحقق ما حققه العلم للإنسان انما يرجع فى المحل الأول الى أن أحكامها لا تقبل المراجعة والتحقق فى دنيا الواقع والتجربة . ولكى يزيد كانط الأمر وضوحا، نراه يقدم لنا تفرقته الشهيرة بين عالمين : عالم الظواهر وعالم الشئ فى ذاته . أما العالم الأول فهو العالم الذى على الفيلسوف أن يقيد نفسه به، وهو عبارة عن الجزء الذى يظهر للانسان من عالم التجربة . وفى مقابل هذا العالم، يوجد عالم آخر هو عالم الشئ فى ذاته، أو عالم الأشياء فى ذاتها، ويشتمل على كل ما وراء عالم الظواهر، وما يختفى وراء عالم الشهادة الحسية والتجربة الواقعية، مع ملاحظة أن كانط لا يقصد بكلمة التجربة هنا تلك التجربة العملية التى يحتاج اليها عالم الفيزياء، بل يقصد بها بطبيعة الحال التجربة الأنسانية التى تشتمل على العلاقة المعرفية للانسان بالكون أو بالاشياء التى يدركها الإنسان فى واقعة الملموس أو فى الطبيعة . فهذه التجربة الإنسانية وحدها هى التى نعنيها عندما ننتقل من العلم الى الفلسفة ، ونباشر ميدانها وخصوصيتها التى تجعلها من الدراسات الانسانية.

يقول كانط إن الفلاسفة قد اعتادوا عندما يتناولون موضوع دراساتهم أن يتجاوزا قدرات العقل الانسانى الذى ينبغى أن يعرف تماما أنها تقف فقط عند حدود تلك التجربة ولا تتعداها، وبعبارة أخرى فان الفلاسفة فشلوا فى أن يوقفوا طموحات العقل الإنسانى، وعجزوا عن أن يمنعوا عقولهم بالذات من الخوض فى تصورات لا قبل لهم بها ولا سبيل الى التحقق منها فى واقعهم العقلى أو فى حياتهم الفكرية . مثال ذلك، أنهم يتحدثون عن الله وعن النفس الإنسانية وعن العالم ككل . وهذه الموضوعات الثلاثة تكون ما أطلقوا عليه اسم "الميتافيزيقا" أو ما بعد الطبيعة . لكن كانط يسأل الفلاسفة : هل من سبيل الى أن يلتقوا مع الله فى تجربتهم على نحو ما يلتقون مع الأشياء والظواهر ؟ هل يستطيع أحد منهم أن يجزم لنا مثلا بأنه صادف ما يسمونه باسم النفس ؟ وهل بوسعه أن يقدم لنا البراهين على خلودها

بعد الموت ؟ وهل فى مقدور أحد منهم أن يتحدث عن العالم ككل ويزعم لنا وجوده ؟ والإجابة على كل هذه الاسئلة بالنفى طبعا عند كانط . ولهذا يستخلص النتيجة الحتمية لهذه الإجابة وهى أن الفلاسفة لا يقدمون لنا الا ميتافيزيقا غير مشروعة لأنها فلسفة تطاولت على منطقة الأشياء فى ذاتها وتجاوزت حدود العقل الانسانى المتواضع الذى يعرف نفسه وقدراته . أما اذا التزم الفلاسفة بتلك الحدود فانهم سيقدمون لنا ما يسميه كانط "الميتافيزيقا المشروعه" وهى ليست شيئا آخر الا علم الفلسفة .

وكما قدم لنا كانط عالمين فى داخل العالم المادى أو الطبيعة هما : عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها، فانه يقدم لنا فى داخل العقل الإنسانى عالمين أو نمطين من التفكير . فالتفكير الذى يقيد نفسه بما أطلق عليه كانط عالم الظواهر ويقيد نفسه بحدود التجربة لا يتعداها يقوم به ذلك الجزء من العقل الذى يسميه كانط "الذهن أو الفهم" . أما التفكير الذى يتعدى تلك الحدود فيحتفظ كانط باسم "العقل" للملكة التى تؤديه . وأحيانا يسميه بالعقل السوفسطائى لأنه تطاول على عالم الشئ فى ذاته .

لكن لابد لنا من عودة الى المقولات لنعرف كيف جعلها كانط تتصف بخاصيتى الأولية والتأليفية . وذلك من أجل أن نطمئن الى أن الإصلاح الذى قدمه للفلسفة لم يكن مجرد كلام فى الهواء .

فقد قلنا إن كانط قسم الذات العارفة عند الإنسان الى قسمين، هما الذهن أو الفهم من ناحية والعقل من ناحية ثانية : الأول هو ذلك الجزء من النشاط العقلى الذى يحصر نفسه فى حدود التجربة، والثانى يعبر عن الجزء الآخر الذى يتجاوز تلك الحدود .

لكن الفهم الأنسانى ليس هو الملكة الوحيدة التى تنظم مواد التجربة وتوحد

ظواهرها المبعثرة، اذ أن ثمة ملكة أخرى تقوم بالتمهيد لتلك المهمة هى ملكة الحساسية التى تختص بكيفة تصورنا للمكان والزمان فقط . والذى يريده كانط منا من التصور الذى قدمه لهاتين الصورتين (المكان والزمان)أن نبتعد عن مذهبين اثنين : المذهب العقلى المتطرف والمذهب الحسى التجريبى . فالمكان والزمان ليسا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصلة بعالم الحس والتجربة وليسا ـ من ناحية ثانية ـ أشياء حسية قائمة فى الطبيعة على النحو الذى توجد به سائر الأشياء المادية . إنهما يتبعان ملكة خاصة هى ملكة الحساسية أو ملكة الحساسية الخالصة التى تقوم بادراك خاص بها يطلق عليه كانط اسم الحدس التجريبى الخالص . فهذا الكتاب الذى أمامى له لون وشكل وسمك ...إلخ . وكل هذه الصفات الجزئية له تتبع الحس التجريبى الجزئى وتتولاه أعضاء الحس المختلفة . ولكن الكتاب له مثلا امتداد فى المكان، فالى أى ملكة عندى أضيف احساسى بذلك الامتداد المكانى للكتاب ؟ـ لملكة الحساسية الخالصة . ولكن كانط لا يقصد بالحساسية الخالصة الملكة التى ادرك بها البقعة التى ادرك بها امتداد هذا الكتاب المعين، بل يقصد بها الملكة التى ادرك بها كل البقع أو الأمكنة التى ادرك فيها جميع الإمتدادات لكل الأجسام الحاضرة والممكنة . فالحساسية الخالصة عنده تمثل قابلية أو إمكانية عامة لادراك صفة الإمتداد بوجه عام، أنها أشبه بوعاء، فارغ أو غلاف ترتب فيه مواضع الاحساسات المختلفة وكيفية تجاورها. إنها بالرغم من أنها صورة آلية فهى ليست صورة عقلية بل صورة لتلك الملكة التى تقع في منتصف الطريق بين الذهن والمادة وهى ملكة الحساسية . ونلاحظ كذلك أن المكان صورة تختلف عن المقولات . فكل المقولات التى تتم عن طريقها رؤية الفيلسوف للكون وتنظيمه العقلى له وتوحيده لجزئياته المبعثرة، كل هذه المقولات تنبع من العقل، أو ـ على وجه التحديد ـ من ذلك الجزء من العقل الذى أطلق كانط عليه اسم الذهن أو الفهم . أما صورة المكان وصورة الزمان فهما يتبعان ملكة خاصة بهما وحدهما، وهى ملكة الحساسية الخالصة . وكل ما قلناه الآن عن صورة المكان

ينسحب على صورة الزمان . فهو صورة أولية للادراكات الحسية الجزئية ، وهو صورة خاصة لا تتبع من الذهن بل من الحساسية الخالصة .

والفارق الوحيد بين المكان والزمان أن المكان صورة أولية لادراك مواضع الأشياء وتجاورها ، في حين أن الزمان صورة أولية لادراك تعاقب الأشياء ، واحساسنا بأن هذه الظواهر جاءت سابقة على تلك أو لاحقة عليها . وذلك لأن الزمان صورة أولية للحس الباطني، باعتبار أن الزمان احساس باطني في حين أن المكان صورة أولية للحس الخارجي باعتبار أنه إحساس خارجي .

أما المقولات التي تمثل عند الإنسان صورة أولية تنبع من ملكة الذهن أو الفهم وينظم فيه معرفته للأشياء المادية ويوحد ادراكه لها من خلالها حتى لا تبدو في صورة مشتتة مبعثرة، فهي مثل - من ناحية الكم : مقولات الوحدة والكثرة وما يجمع الاثنين، من ناحية الكيف الوجود الواقعي الايجابي، ونفي هذا الوجود، والوجود الذي ينشأ بين الايجاب والسلب، ومقولة العلية أو السببية ... الخ .

وعلى هذا النحو قدم لنا كانط صورة جديدة للعلاقة بين الانسان والعالم بدا فيها على نحو واضح تأثر الفلسفة الحديثة بالعلم، واقتفاؤها آثاره في احكامه الأولية التأليفية على نحو ما رأينا . وفي الوقت نفسه علينا أن نؤكد أن الإنسان قد بدا في هذه الصورة على أنه أصبح عن طريق ملكاته وقدراته الذاتية ممسكا بزمام العالم، وأن الكون كله يدور في فلكه . وبعبارة أخرى أصبح الإنسان مركزا للعالم، يملي على هذا الأخير شروطه . ولكن علينا أن نلاحظ دائما أن هذه الشروط والقوالب والمقولات التي تنبع من الذات العارفة عند الإنسان وينشرها على الطبيعة ليوحد معرفته بها لا يمليها عليها من عل وهو بعيد قائم في برجه العاجي بل يميلها عليها وهو باطن فيها وملازم لها . ولهذا فان مثالية كانط لها إسم آخر في تاريخ الفلسفة عرفت به، وهي أنها المثالية الشارطة أو الترنسندنتالية . وكانط

يقصد بهذا التعبير أنها مثالية تضع الشروط لتنظيم العالم، وهذه الشروط تنبع من الإنسان قبل احتكاكه المعرفى بعالم المادة، ولهذا فهى شروط أولية . ومع ذلك فهى تأليفية أيضا، أعنى أنها باطنة أو قابلة لأن تكون باطنة فى الكون . ولهذا نستطيع أن نقول إنها شروط جوانية لأنها تنبع من داخل الطبيعة ولا تفرض عليها من خارجها . وفى كلمة واحدة، نقول إنها شروط لعالم التجربة، بالمعنى الذى حدده كانط لهذه الكلمة على نحو ما أشرنا الى ذلك سابقا، الا وهو التجربة المؤطرة باطارات عقلية، أى التجربة المعقولة .

لكن ينبغى أن أنبه القارئ هنا الى أن هذه التجربة المؤطرة بالاطارات العقلية أو التجربة المعقولة بالرغم من أن كانط يقول لنا عنها إنها هى الواقع الا أنها ليست فى حقيقتها الا عالم الممكن من الناحية العقلية مادامت مؤطرة باطارات الذهن . ومعنى هذا أن التجربة التى يتحدث عنها كانط فى فلسفته كلها ليست الا التجربة الممكنة فقط، لأنها تجربة عامة لها عمومية القوانين العلمية، والعموميات لا تقول شيئا عن الواقع المعاش والواقع الحسى والواقع التاريخى وواقع الخبرة العملية. وكل هذه ألوان من الواقع تقدم للإنسان أنواعا أخرى من التجارب مختلفة عن تلك التجربة الممكنة التى قدمها لنا كانط .

على أي حال فقد بقى لنا أن نعرف شيئا عن ملكة ثالثة عهد اليها كانط بمهمة تنظيم معرفة الإنسان للعالم المادى وتقديم صورة موحدة عنه فقد ذكرنا سابقا شيئا عن ملكة الحساسية، وشيئا آخر عن ملكة الذهن أو الفهم . لكن هناك ملكة أخرى تساعد الذهن الإنسانى فى عملية التأليف العقلى هى ملكة المخيلة . ذلك أن هذه المحسوسات المتفرقة المشتتة عندما يراها الإنسان يحاول فى لحظة خاطفة أن يجد نوعا من الوحدة السريعة بينها، ويؤلف تأليفا خاطفا بين أجزائها المبعثرة . وهذا هو ما تقوم به ملكة المخيلة . ولكن عمل المخيلة لا يقتصر على هذا التأليف

السريع الذى تقوم به كيفما اتفق، بل تقوم بتأليف ثان يتميز عن التأليف الخاطف الأول لا يبدأ الا بعد أن تكون المخيلة قد بحثت بقدراتها الخاصة عن العناصر المشتركة بين الادراك الحاضر للمحسوسات الجزئية الماثلة أمامها والادراكات الماضية المشابهة له . فالمخيلة قادرة فى اللحظة المناسبة على استرجاع الادراكات المشابهة لما تدركه الآن، وقادرة على أن تفرز أوجه الشبه وأوجه الإختلاف بين الإدراك الحالى والادراك الماضى، وهذا هو ما يسميه كانط بالتأليف الإسترجاعى للمخيلة . واذا تم للمخيلة هذان النوعان من التأليف ترتفع المعطيات الحسية الى مرتبة التصورات الذهنية، ويصبح الطريق ممهدا لعمل مقولات الذهن . واذا ارتفعت المعطيات الحسية الي هذه المرتبة التى تصبح فيها على عتبة ادراك المقولات لها تقوم المخيلة بخطوة أخيرة من خطوات نشاطها يطلق عليها كانط اسم "التعرف" . وهذا شئ طبيعى لأن المخيلة بعد أن تكون قد قامت بتأليف سريع بين المعطيات واسترجعت أوجه الشبه بين الادراك الحاضر والماضى تتعرف على ما أمامها من موضوع . ولهذا يقول كانط أن المعرفة تعرف . وهو قول يذكرنا بقول افلاطون الذى أشرنا اليه سابقا وهو أن المعرفة تذكر . لكنه يختلف عنه بطبيعة الحال .

وبهذا نكون قد فرغنا من الحديث عن كل ملكات الإنسان التى ذكرها كانط وعهد اليها بمهمة تنظيم معرفة الانسان للعالم وتوحيدها .

لكن ماذا يحدث لو أن الإنسان لم يلتزم بحدود التجربة المعقولة ؟ ماذا لو لجأ الإنسان الى هذا الجزء من الذات العارفة الذى قلنا إن كانط قد أطلق عليه اسم "العقل" فى مقابل جزئه الثانى الذى تحدثنا عنه حتى الآن وهو الذهن أو الفهم ؟ اذا لم تلتزم الذات العارفة بحدود التجربة ـ وكثيرا ما يحدث هذا ـ فان الإنسان يجد نفسه فى مواجهة ما أسماه كانط باسم "النقائض" أي المتناقضات وهى تضم مجموعة المسائل التى اعتاد العقل الإنسانى أن يبيح لنفسه الخوض فيها ولم يمنعه عدم تواجدها أمامه فى عالم التجربة من أن يبحث فيها أو يتطاول عليها

ويصول فيها ويجول بشطحاته وتجريداته وتصوراته الخالصة، ونستطيع أن نضيف أيضا الى هذه الكلمات كلمة أخرى فنقول : بشطحاته وتجريداته وتصوراته وخيالاته . لكن علينا أن نفرق بين الخيالات والأخيلة التى تتراءى للإنسان هنا وفاعلية المخيلة التي فرغنا من الحديث عنها لتونا . فهذا النشاط التأليفى الذى عهد كانط الى ملكة المخيلة لتقوم من خلاله بتنظيم تمهيدى لمعطيات التجربة الحسية حتى تصبح مهيأة ليوحد الذهن بعد هذا بين عناصرها وينظمها تنظيما معقولا، يختلف بطبيعة الحال عن أوهام المخيلة التى لا تلتزم بحدود عالم التجربة . ولهذا فان نشاط المخيلة الذى تحدثنا عنه حتى الآن نشاط مشروع يدخل فى حدود الميتافيزيقا المشروعة . أما المخيلة التى لا تلتزم بحدود التجربة، فإنها لن تقدم لنا إلا ميتافيزيقا غير مشروعة وستسلمنا الى مجموعة من المتناقضات والشطحات .

سؤال آخير : لكن هل كتب على الإنسان فى رأى كانط أن لا يدخل فى نطاق بحثه تلك المسائل التى تقع خارج حدود تجربته؟ هل يعنى هذا أن يحذفها ويزيحها من طريقه ؟

هنا يقدم لنا كانط تفرقته بين العقل النظرى والعقل العملى . فيقول إن العقل النظرى للإنسان عاجز عن تناول مثل هذه المسائل . لكن هذا لا يعنى على الإطلاق أنه ليس مكلفا ببحثها . فهو يبحثها عن طريق العقل العملى لا النظرى . وذلك لأنها مسائل ضرورية للإنسان فى حياته العملية، اذ أن الإنسان لا يستطيع أن يباشر حياته هذه الا اذا التزم بمجموعة المثل والقيم التى عليه أن يؤمن بها، والا اذا آمن بوجود الله وبوجود النفس وبخلودها ولكنها مسائل تتبع ميدانا آخر غير الميدان الفلسفى بالمعنى الدقيق الذى حرص كانط على أن يكون فيه الفيلسوف متبعا لطريق العلماء فى وقوفهم عند حدود عالم التجربة لا يتعدون حدوده، وفى اقتصارهم على الأحكام الأولية التأليفية . أما مسائل العقل العملى، فهى مسائل ضرورية للإنسان لكن عليه أن يؤمن بها إيمانا أو يسلم بها تسليما أو يبحثها فى

دراساته الأخلاقية والدينية بحثا يختلف عن مواصفات البحث الفلسفى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . ولهذا كان الكتابان الرئيسيان لكانط هما : كتاب نقد العقل النظرى وكتاب نقد العقل العملى . وفى هذا الكتاب الأخير بحث كانط مسائل الأخلاق والدين .



الفصل السابع

المثالية المطلقة في ألمانيا عند هيجل



المثالية المطلقة فى ألمانيا عند هيجل

رأينا أن كانط فرق بين ملكة الذهن أو الفهم وملكة العقل . الأولى تقف عند حدود عالم التجربة أو عالم الظواهر، والثانية تتجاوز تلك الحدود وتبحث فى عالم الشئ فى ذاته . ولا شك أن ملكة الذهن أو الفهم هى التى تهمين على فلسفة كانط كلها باعتبار أنها فلسفة فى المعرفة الإنسانية .

وكان من الطبيعى أن تبدو هذه الفلسفة قاصرة أمام رجال الفكر الذين جاءوا بعد كانط وفى ألمانيا نفسها . فقد كان ينقص الفلسفة الكانطية وجود مبدأ مطلق يجمع بين هذين العالمين اللذين فصل بينهما كانط، وأدى فصلهما الى أن أصبحت الحياة الفكرية الغربية حياة جافة خالية من النفحات الرومانسية . وقد تكفل الفلاسفة الذين جاءوا بعد كانط بهذه المهمة . فجاء فشته وصرح بأنه لم يصبح فيلسوفا الا بعد أن قرأ كتاب نقد العقل العملى عند كانط وهو الكتاب الذى يبدأ فيه كانط من الاراده لا من العقل . فاستخلص فشته من هذا أن الارادة هى الملكة الرئيسية فى الأنسان فالارادة اذن هى التى تكون جوهر الأنا . لكن الأنا مهما أوتى من إرادة لن يستطيع أن يعرف كل ما يحيط به، وستظل هناك منطقة متسعة أمامه لا يستطيع أن يعرفها . هذه المنطقة هى منطقة اللا أنا . ولكن هل تظل هذه المنطقة سرا غامضا أمام الإنسان ؟ هل ستصبح نسخة من منطقة الشئ فى ذاته عند كانط ؟ كلا . ويقدم فشته ذلك المبدأ المطلق الذى يصبح عنده المصدر أو النبع الفياض الذى يقدم للإنسان كل ما يعجز عقله أو الأنا فيه عن الوصول الى معرفته.

بل إن ما يسمى بالأنا ليس الا فيضا من هذا المصدر . وينتهى فشته بأن يطلق على هذا المصدر اسم الأنا، لأنه هو الأنا الحق، هو اللامتناهى، هو الله . أما الأنا الإنسانى فهو الأنا المتناهى المحدود. وعن طريق هذا التقابل الدائم بين الأنا اللامتناهى والأنا المتناهى تكتسب الحياة الفكرية كل حرارتها وانطلاقاتها . ويحرص فشته على أن يجعل من التقابل الأصيل بين الأنا واللا أنا (الطبيعة) محورا لفلسفته الكونية أيضا .

وبالمثل حافظ شلنج على هذا التعارض بين المبدأ المطلق وبين الطبيعة، بين الأنا واللاأنا، بين الوحدة والكثرة. وسعى إلى إيجاد وحدة حية وعضوية تكون مشتملة فى داخلها على هذه المتناقضات . وهذه الوحدة العضوية هى الله نفسه . هى حياة المطلق أو المبدأ اللامتناهى من الداخل .

وبالمثل كانت نقطة البدء التى بدأ منها هيجل هى ملكة العقل، ومنطقة الشئ فى ذاته التى تصورها كانط منعزلة عن الواقع وتتعداه، فجاء هيجل أعقابه وقال عنها إنها تمثل عمق الواقع أو روحه التى تحركه .

ولما كانت منطقة الشئ فى ذاته هى المنطقة الخاصة بالمطلق فاننا نستطيع أن نقول فى مجال المقارنة بين كانط وهيجل أن الأول قدم لنا واقعا منفصلاعن المطلق ومطلقا خارج نطاق المعرفة فجاء الثانى وحقق الإلتحام بين الأثنين وجعل المعرفة الإنسانية غير منفصلة عن المطلق وانطلاقاته . وبعبارة أخرى فان كانط وضع المطلق فى قصر مهجور وأقام حوله الأسوار الشائكة ومنعنا من معرفته فجاء هيجل وأطلق المطلق من معتقله وتركه فى الواقع . وذلك لأن المطلق عند هيجل ليس "جوهرا" بل هو "ذات" : ذات عليا كائنة فى صميم الواقع مصاحبة له . واذا كان كانط قد ربط بين الوجود والمعرفة على نحو ما فعل باركلى تماما بحيث أصبح الشئ الذى لا يتسنى لنا ادراكه أو معرفته شيئا غير موجود أو شيئا فى ذاته لا شأن لنا به، فان هيجل يرد عليه فيقول : "يتلألأ ريش الطيور المتعدد الألوان حتى

ولو لم يره أحد . ويتردد غناؤها ولو لم يسمعه أحد" . وبوسعنا أن نضيف الى هذا أنه اذا كانت فلسفة كانط فلسفة معرفية فان فلسفة هيجل كانت بحثا فى الوجود الحقيقى مادامت تريد أن تصل الى عمق أعماق الواقع وتضع يدها على الروح أو على اللوغس الذى يحركه . وليس هو الفكر الموضوعى أو الواقعى الذى يصبح هو والوجود شيئا واحدا . وتصبح فيه مقولات علم الفكر وهو المنطق هى مقولات الوجود أو الواقع .

لكن الوصول الى روح الواقع أمر عسير تطلب من هيجل العبور فى مراحل كثيرة جعلت من العقل الإنسانى عقلا ثوريا لا مجرد عقل وظيفته المعرفة فقط، واتخذ هذا العقل الثورى لنفسه منهجاً خاصا عرف باسم "الديالكيتك" وهى لفظة تدل على تحريك العقل للفكر والواقع، وانتقالهما من مرحلة الى أخرى وهذه الحركة تحقق ضربا من التسامى الذى يرقى بالموجودات جميعا الى مستوى "المطلق" ولما كان هذا العقل يطمع فى أن يصل الى نبض الواقع أو الى الروح المحركة لأعماقه، فلابد أن يكون عقلا واعيا بقدرته على الإنطلاق المشعور به . فنطلق عليه من أجل هذا الإسم المناسب له وهو الوعى أو الشعور . ومن الطبيعى أن يكون هذا الوعى أو الشعور مادام منغمسا فى الواقع وعيا مقاتلا نستطيع أن نتعرف فوق سيفه على دماء صراعاته، ولهذا كان بالضرورة وعيا اجتماعيا حاملا للثقافة وللتاريخ . وهو فى هذا كله يغاير الفهم عند كانط الذى ينأى بنفسه عن أى صراع ويحتفظ لنفسه بنظافة سيفه لأنه يظل فى مقعد المتفرجين واذا حدث وتناول الأشخاص الآخرين فانه لا يتناولهم الا باعتبار أنهم من التشكيلات الأولية للذات العارفة .

ولعلنا نكون قد لاحظنا فى الوقت نفسه أنه بمجئ هيجل أصبح للوجود معنى آخر يختلف عما كان له فى الماضى . فالوجود منذ اليونان حتى كانط كان مرتبطا فى معناه بالطبيعة أو الكون، وكانت مهمة الإنسان وبعبارة أخرى كانت علاقة الإنسان بالعالم محصورة فى تلك المعرفة الكونية .وبمجئ هيجل أصبح الوجود

مرتبطا بأبعاد أخرى اجتماعية وثقافية وتاريخية، ولم يعد التأمل النظرى والفهم المعرفى وحدهما هما اللذان يتعاملان مع هذا الوجود، بل أصبحت أفعال الإنسان وأعماله ونشاطه المتعددة الأوجه هو الذى يشكل الوجود .

وتعال معى أيها القارئ بعد هذا لنشهد سعا عند هيجل ملحمة هذا الوعى أو الشعور ونتوقف عند خبراته المختلفة فى رحلته أو مسيرته المقدسة .

أول لحظة من لحظات الوعى عند هيجل هى لحظة "اليقين الحسى" فالانسان يباشر الحياة أول عهده بها وهو يتصور أن حواسه تقدم له كل الحقيقة، وأنه لا حقيقة وراء اليقين الحسى . والإنسان يبدأ بأن يضع كل ثقته فى هذا اليقين الحسى . لكنه سرعان ما يكتشف أن هناك تناقضات لا حصر لها داخل ما توهم أنه اليقين الحسى . فالشئ الذى أمامى واحد، وله إسم واحد، لكن له صفات متعددة : أنه أصفر، طويل، غير متجانس، خشن الملمس .... إلخ، ومعنى هذا الشئ يجمع فى داخله بين الواحد والمتعدد، فهو واحد لأنه "مائدة" مثلا، وهو متعدد لأنه خشن الملمس، طويل .... الخ . هذا أول تناقض يطالع الإنسان داخل المنطقة التى أطلق عليهااسم " اليقين الحسى" . ويستطيع الإنسان طبعا أن يرفع هذا التناقض ويقول إن هذه الصفات المتعددة ليست قائمة فى هذا الشئ الواحد بل أن تعددها راجع الى تعدد الصفات التى تدركها أو الى أدوات الحس المختلفة، وهى أدوات الذات العارفة مثل العين وأصابع اليد .... الخ لكن ما عساى أن أقول فى أن التناقض يكونّ داخل ما تدركه الحاسة الواحدة . فحاسة الإبصار تدرك فى داخل اللون ألوانا كثيرة : الأحمر والازرق والأصفر ... الخ . فالتعدد هنا ليس مصدره الذات العارفة واختلاف أدواتها بل هو تعدد أصيل فى الشئ المدرك نفسه.

ومن الممكن أن نرفع هذا التناقض أيضا عن طريق الحل الذى قدمه كانط بأن أقول إن الذات العارفة قادرة أن تقدم للادراك قوالب أو مقولات شكلية وظيفتها أن توحد الأشياء المدركة وتصنفها تحت مقولة واحدة . لكن هذا الحل الذى قدمه كانط

لا يرضى عنه هيجل لأنه لا يجعل الوحدة نابعة من الواقع بل مفروضة عليه أوليا عن طريق الفهم . ما الذى على أن استخلصه من هذا ؟ على أن استخلص أن حقل الإحساس الصرف لا يقدم لى أى يقين، وأنه يزودنى بمجموعة من اللقطات الحسية التى هى أقرب الى الوهم لا تسمن ولا تغنى فى باب المعرفة، ولهذا فاني لا أستطيع فى آخر الأمر أمام الشئ المحسوس الا أن احكم عليه بقولى : هذا هو أو هذا كائن هناك . أو هذا ماثل أمامى . ونستطيع أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة الهاذية .

ورفض هيجل الوقوف بتطور الوعى عند الاحساس وهذا معناه رفض المعرفة المباشرة أو تفضيل المعرفة غير المباشرة الكلية . وقد يقال إن هذا ليس به شئ جديد، اذ أن الفلاسفة اليونان قالوا نفس الكلام . لكن الجديد عند هيجل أنه عندما رفض المعرفة الجزئية أضاف الى هذا قوله بأنها معرفة غير واقعية وأن الكلى هو وحده الواقعى . وهذا عكس ما ذهب اليه كل من افلاطون وارسطو . وكلام هيجل هنا فى الربط بين الواقعى والكلى قائم على اساس أن الشئ الجزئى معزول عن علاقاته الطبيعية مع سائر الاشياء، والانسان لا ينظر الى أى شئ أو الى أى شخص تلك النظرة الا اذ قام بضرب من التجريد لا يعنى الا الابتعاد عن ارض الواقع . أما الحياة الواقعية للشئ فهى حياته مع روابطه وعلاقاته التى تربطه مع سائر الأشياء الأخرى التى تعيش معه .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول مع هيجل وخلافا لما يقال عادة ان الجزئى المحسوس هو المجرد . وأن الكلى العلائقى هو الواقعى . وبوسعنا أن نضيف أيضا الى هذا أن حياة الجزئى لا يمكن الا أن تمثل حياة فقيرة مقطعة الأوصال والروابط . أما حياة الكلى فهى الحياة الغنية الخصبة الثرية . ومن أجل هذا فان حياة الوعى فى هذه المرحلة المباشرة الجزئية لا يمكن أن تستمر طويلا اذ سرعان ما يسعى الوعى من تلقاء نفسه الى البحث عن مجموعات أو فئات أواطارات كلية

توحد بيت تلك اللقطات الحسية المتناثرة . ويذهب هيجل - وهو فى هذا يضيف إضافة جديدة من اضافاته الكثيرة - الى أن الوعى عندما يسعى الى البحث عن اطارات كلية يفعل هذا على أرض الواقع . لايغادرها ابدا ، ونستطيع أن نقول بأن الوعى يقوم بتعقيل الواقع وهو مصاحب لهذا الواقع لا يرتفع عنه أبدا لا يعلو عن معطيات حياته الملموسة .

ويلاحظ هيجل أن المعرفة الجديرة بالوعى الإنسانى لابد اذن أن تكون معرفة غير مباشرة عن طريق الكلى وهى المعرفة التى يطلق عليها اسم "الادراك الحسى" وهى مرحلة تجمع بين الجزئى والكلى وكثيرا ما يقوم بها الإنسان فى حياته دون أن يشعر . فاذا قلت مثلا هذه قطعة من الورق . فقد نظن أننا نقصد بهذا شيئا جزئيا محسوسا لكن عندما ننعم النظر نجد أننا بصدد تعبير كلى . أما المعرفة المباشرة الجزئية الخالصة التى تقوم على الإحساس المباشر فهى معرفة تولد عند الإنسان شعورا بالاغتراب أمام الوقائع الجزئية للطبيعة باعتبارها وقائع غريبة عنه وجدها أمامه تمثل الى حد كبير قيودا واغلالا لحريته . وعلى العكس من ذلك فان المعرفة القائمة على الادراك الحسى والتى تجمع بين الجزئى والكلى ، فانها عند الإنسان شعورا بالالفة والحرية باعتبار أنه أسهم بنصيب فى وجودها ، على الأقل من ناحية البحث الذى يقوم به للتفتيش عن علاقاتها الكلية .

لكن لعلنا نكون قد لاحظنا أن الوعى عندما ينتقل من الإحساس الى الادراك الحسى على درب المعرفة فان هذا الإنتقال لا يعنى فقط التحول من الجزئى الى الكلى بل يعنى أيضا رفض أو نفى هذاالجزئى . ومعنى هذا أن الخطوة الأولى فى المعرفة الإنسانية تقوم على الرفض أو النفى ، أى إنها خطوة سلبية وليست ايجابية ولكن السلب هنا يعنى الثورة على شتات الواقع الجزئى الخالص . فالوعى الإنسانى إذن وعى ثورى بالضرورة . ونستطيع أيضا أن نقول إنه وعى شاك . لكن الشك هنا لا يعنى شكا عاما ، ولايدل حتى على شك منهجى ، بل يعنى فقط

الشك المحدود تجاه الإحساس أو الشك المحدود تجاه محتوى محدود . الا أننا ينبغى أن لا ننسى أن هذا الشك أو الرفض المحدود ليس أول الغيث، اذ أن وعى الإنسان سيظل يرفض ويرفض حتى يتأصل الرفض فى طبيعته ويصبح - على نحو ما أشرنا الى هذا سابقا وعيا مقاتلا .وصلنا حتى الآن فى مسيرة الوعى الأنسانى الى محطتين . محطة الإحساس ومحطة الادراك الحسى . أو قل إننا وصلنا الى محطة واحدة فقط لأن قوام المحطة الثانية فى رفض الأولى . وبطبيعة الحال فان الإنسان لا يكتفى بالإدراك الحسى فى حياته الواعية، لأن هذه الحياة صيرورة دائمة، ولهذا ما أن يصل الوعى الى محطة الادراك الحسى حتى يغادرها ويتقدم منها الى القانون العلمى الذى يقدم له الأشياء فى اطار كلى يساعده على فهمها . لكن هيجل يقول ان هذا الفهم ليس الا فهما من الخارج فقط .ولن يتسنى للعلم الوقوف على حياة الشئ من الداخل لأن مهمته محدودة، ولا يمكن لها أن تتوغل الى روح الشئ، وتصل الى روح الواقع . العلم يقدم لنا الهيكل الكلى الرمزى أو الرياضى للواقع، ولكنه يعجز عن أن يوقفنا على حياة الواقع من الداخل. وهذه الحياة الداخلية للواقع لابد أن تتصف بالضرورة بأنها حياة اللامتناهية تعبر عن كل ما يحمله الواقع من توقعات وآمال لا تقف عند حد . هذه الحياة اللامتناهية التى وقفنا على أعتابها فى نهاية هذه الجولة الأولى لمسيرة الوعى والتى اشتملت كما رأينا على الاحساس والادراك الحسى والعلم تمثل حصيلة هذه الجولة .

والدرس الثمين الذى نخرج به من هذه الجولة بلحظاتها الثلاث أن صورة الواقع المتناهية أو صورته الجزئية المعزولة التى طالعتنا عبر الإحساس والادراك الحسى بل وعبر العلم نفسه الذى لا يمثل الا امتداد لذلك الادراك الحسى من خلال الفهم مرحلة سطحية أو على الأقل غير كافية لانها تناولت المظهر لا المخبر، ولهذا فانها لابد أن تفسح الطريق الى مرحلة جديدة أطلق عليها هيجل اسم مرحلة "التصور

وهى المرحلة التى تقدم لى الواقع من الداخل فى حياته اللامتناهية . لابد إذن للمرحلة السابقة أن تموت . وموتها يعنى حياتها . أي الواقع يموت فى صورته المتناهية ليحيا فى اللامتناهى : موت الواقع اذن هو حياته .الموت إذن حياة . والحياة هى الموت . والموت هنا هو موت الوقفات المتناهية السطحية للوعى وهى تلك الوقفات التى لا تلمس الواقع الا لمسات جزئية ومن الخارج فقط : من شكلها الخارجي أو من هيكلها العظمى أوإطارها العلمى الخارجى أيضا وهذا الموت معناه أن التجريد الميت الذى يقدمه لنا العلم قد عجز عن تفسير الواقع الحى . أما الحياة الحقة فهى حياة هذا الواقع فى اللامتناهى الجديد .

والوعى لا ينتقل من المتناهى بلحظاته الثلاث الى ذلك اللامتناهى الجديد الا عندما يكون قد انتقل من كونه وعيا ليحمل اسما جديدا هو : الوعى بالذات . وهكذا نرى أن الحركة التى مر بها الوعى حتى الآن فى محاولته ادراك الموضوع والتى أظهرتنا على عدة انقسمات أو انشطارات لهذا الموضوع قد انتهت بأن انشطر هذا الوعى على نفسه : فأصبح وعيا بالذات . وعندما يصل الإنسان الى هذا الوعى بالذات يكون قد ادرك الحياة فى جملتها أو فى شمولها اللامتناهى، ويكون قد عدل من منهجه ومن موضعه كذلك . فقد رأينا أن المنهج فى المرحلة السابقة كان يقوم على الإحساس وعلى ملاحظة الموضوع الخارجى وتأمله ومعرفته معرفة علمية، : وكل هذا لابد أن ينتهى ليفسح الطريق الى الرغبة . والوعى الإنسانى لا يتحرك الا بالرغبة . أما الموضوع فلن يكون بعد الآن المادة الخارجية التى أطمع فى الإحساس بها أو فى ادراكها حسيا أو حتى فى معرفتها بالقانون العلمي، بل سيكون وعيا آخر بالذات، انسانا آخر . وهكذا نرى أن مسيرة الوعى بعد أن كانت متجهة نحو الطبيعة أو الكون قد إكتشفت فى طيات هذا الكون عالما آخر يحيا فى داخل عالم البشر الذين أحيا معهم . وهذا الأكتشاف الذى وصل اليه هيجل جعله يضع يده على حقيقة كبرى تقول ان العلاقات بين الإنسان والطبيعة

تمر بالعلاقات بين البشر، وتقول إن الطبيعة ليست المرآة الوحيدة التي يرى فيها الوعي نفسه لأنه يرى نفسه على نحو أكثر وضوحا في عيون الناس وفي علاقاته القائمة على العمل وتبادل الخدمات بينه وبينهم . وعندما يضع الإنسان يده على هذا الاكتشاف يصبح ولا مطمع له في الحياة الا الرغبة في العثور على انسان آخر أو على وعي آخر بالذات، يتفاهم معه ويتبادلان لغة مشتركة . واذا ماعثر الوعي على هذا الوعي الآخر بالذات نستطيع أن نقول حينئذ إنه قد إرتوى وأطفأ ظمأه وأشبع رغبته، ذلك لأن الوعي لا يمكن أن يكون وعيا لنفسه الا بالنسبة الى وعي آخر : فيه فقط يستطيع أن يؤكد نفسه ويثبت ذاته . ومن الطبيعي أن الوعي عندما يصل إلى ضالته على هذا النحو يسعى أول الأمر الى إمتصاص هذا الوعي الآخر بالذات، أو الى إحتوائه . لكن هل يقبل الوعي الآخر الإحتواء ؟ كلا . اذ ينبغي أن لا ننسى أن هذا الوعي الآخر هو وعي بالذات هو الآخر ولابد أن تأتي اللحظة التي يتصارع فيها هذان الوعيان .

ويقدم لنا هيجل ديالكتيكه الشهير المسمى ديالكتيك العبد والسيد أو جدل العبد والسيد . وهو جدل أو صراع بشرى من أجل اثبات الذات يقوم به اراداتان، نجد إحداهما ترفض المخاطرة وتقبل الاستكانة ومن ثم تتفانى في ارضاء الارادة الأخرى واشباع رغباتها والإنطواء تحت جناحها، بينما الارادة الأخرى تكون هي ارادة التحدى وتمضى في هذا الطريق الى غايته حتى تواجه الموت ولا تبالى لكن هذه المواجهة لتلك الارادة مع الموت نفسه هو الذى يكتب لها الحياة لأن من يطلب الموت توهب الارادة مع الموت نفسه هو الذى يكتب لها الحياة لهذه الارادة بل تكتب لها السيادة على الارادة الأولى . ولا عجب بعد هذا أن تكون الارادة الأولى الخنوعة التي تمسكت بأهداب الحياة هي ارادة العبد .وتكون الارادة الأخرى التي تمثل الصمود والتحدى والمخاطرة حتى الموت هي ارادة السيد . وهذه نتيجة طبيعية وعادلة لأن ارادة السيد كانت تفتش عن وجودها الحق، عن الوجود من أجل

ذاته، فى حين أن ارادة العبد قد اقنعها أن تكون فقط وجودا من أجل الآخر ولهذا ظل صاحبها كما اراد هو بيده لا بيد عمرو مفتقرا الى السيد معتمدا عليه ، وعلى هذا النحو تتم سيادة السيد علي العبد، ويصبح العبد مجرد موضوع للسيد يستخدمه ويستغله . لكن ما يلبث هذا العبد أن يفطن الى وضعه بالنسبة الى السيد، ما يلبث أن يدرك أنه أداة فعالة بالنسبة اليه، وأنه لو لم يكن هو ما كان، وأن وجوده ونشاطه وعمله هو الذى يحقق للسيد تسلطه، بل هو الذى يحقق تغيير صفحة الطبيعة نفسها عن طريق نشاطه وعمله الذى يقوم به . وما يلبث السيد بدوره أن يقتصر دوره على الاستمتاع بالاشياء التى أعدها له العبد واستهلاكها، وما يلبث أن يفقد السيد على هذا النحو شعوره بالاستقلال والتحرر والكرامة تجاه موضوعات الطبيعة، لأنه يشعر بأنه أصبح أسيرا بل يشعر بأنه أصبح مجرد"شئ". إنه كان يسعى أول الأمر الى أن يحقق لنفسه الإستقلال بازاء ارادة حرة أخرى بازاء ارادة تكون ندا لارادته هو الحرة . ولكنه يكتشف أن الارادة التى تمنحه الآن الحرية والإستقلال ليست حرة لأنها ارادة عبد . بل ويكتشف أنه هو نفسه قد فقد حريته وكرامته بازاء ما ينتجه العبد له ويهيئه لاشباع حاجاته ومعنى هذا أنه هو الآخر قد أصبح شيئا كالعبد تماما . وبهذا كله يصبح السيد فى وضع لا يحسد عليه . ويكتشف أنه لم يحقق ثمرة كفاحه وصراعه . وفقد علاقته الإنسانية بالطبيعة وتوقف عن إحداث أى تغيير فى الطبيعة، وأصبح فى مأزق خانق . وعلى العكس من ذلك، ينقلب الوضع بالنسبة الى العبد . وذلك لأن العبد سرعان ما يكتشف أنه أصبح اليد العليا فى حياة السيد وأصبح صاحب الكلمة العليا فى تغيير وجه الكون أو الطبيعة .وهذا الشعور المزدوج يؤدى الى شعوره بالحرية . لقد تحرر العبد إذن نتيجة لعمله . وهكذا يريد هيجل أن يقول لنا إن العمل هو وسيلتنا الوحيدة للتحرر من الطبيعة، حقا إنه فى أول الأمر يهبط بالذات الى مرتبة الموضوع أو الشئ، لكن الغلبة فى آخر الأمر له لأنه هو الذى يحول الموضوع الى ذات، وهو الذى يحقق الحرية للعبد .

والذى يرمى اليه هيجل من وراء تقديمه لهذا الجدل الممتع بين السيد والعبد أن يقول لنا إنه لابد من الإعتراف المتبادل بين الارادتين وأن الوعى بالذات لا يحقق وجوده الا اذا التقى بوعى آخر للذات يكون له ندا فى الحرية، وأن كلا منهما لابد أن يقبل الآخر ويتقبله اذا اراد حقا أن يحدث هو شخصيا ويحدث كل أفراد المجتمع من ورائه تغييرات حقيقية فى الطبيعة، تغييرات تتسم فى الوقت نفسه بأنها ذات طابع إنسانى .

ولابد أن يكون القارئ قد فطن الى أن هيجل قادنا دون أن نشعر الى ميدان العقل العملى . مع أنه كان قد بدأ بالعقل النظرى الذى يقوم على الإدراك الحسى المعرفى . ومعنى هذا أن الفصل القاطع الذى أقامه كانط بين العقل النظرى والعقل العملى لا مبرر له على الاطلاق .

وهذه النتيجة الهامة تمثل الحلقة الأخيرة فى هذا القسم من ديالكتيك الروح الذى عرضنا له حتى الآن وهو الذى يسميه هيجل بالروح الذاتي، والذى رأينا أنه اشتمل كذلك على العلاقات البشرية التى امتزجت بعلاقة الإنسان بالطبيعة والتى انتهت بهذا الديالكتيك الرائع بين العبد والسيد . وكل هذه الحلقات ليست الا حلقات فى سلسلة واحدة فقط من سلسلة ديالكتيك الروح عند هيجل وهى التى يسميها جدل الروح الذاتى .

من كل ما سبق يتبين لنا أن معنى الديالكتيك أو الجدل قد ارتبط عند هيجل بقراءة حركة التاريخ . وهذا هو معنى "التصور" عند هيجل . فالتصور عند كانط قد ارتبط فقط بمنطقة " الشئ فى ذاته" التى يؤدى اقتراب العقل من البحث فيها وطرحه للتساؤلات حولها الى مجموعة من النقائض أو التناقضات ولهذا أوصانا كانط بالابتعاد عن هذه المنطقة " منطقة التصورات عند البحث النظرى، فى الوقت الذى قرر أن العقل العملى وحده هو الذى يستطيع أن يقترب منها ويسترشد فى سلوكه من مبادئها ومن اجابتها على كل تساؤلاته . أما هيجل فقد اراد أن يقضى على هذا الفصل المصطنع بين العقل النظرى والعقل العملى واراد للإنسان أن

ينفذ الي روح الواقع من خلال قراءة التاريخ البشرى الذى جعل الطبيعة نفسها تحمله بين أعطافها . والإنسان لا يستطيع أن ينفذ الى روح الطبيعة والتاريخ الا عن طريق التصور .

وننتقل بعد هذا الى الروح الموضوعى الذى يمثل النوع الثانى لديالكتيك الروح عند هيجل . وفيه يعرض لنا هيجل فلسفته فى التاريخ أو مراحل تطور التاريخ البشرى كما يراها . وهى مراحل تناظر تماما لحظات تطور الروح الذاتى . واللحظة الأولى من لحظات تطور الروح الموضوعى كانت لحظة الوحدة المباشرة التى تحققت فى المدينة الأغريقية وجسدت ذلك الإنسجام الأخلاقى الجميل بين المواطن الأثينى والمجتمع . لكن هذه الوحدة لا تستمر طويلا . فقد اختفت واختفت المرحلة التى كانت تمثلها وأعقبتها اللحظة أو المرحلة الثانية وهى لحظة ظهور الامبراطورية الرومانية التى ساد فيها القانون ووجد الإنسان نفسه مغتربا مع نفسه ومع المجتمع الذى هيمن عليه القانون . فى هذه المرحلة استحال الفرد فى نظر الدولة أو الحاكم الى شخصية قانونية وفقد شخصيته الحية وفقد أيضا حريته وأصبح مستلبا أمام سلطة الدولة . لكن هذا الإستلاب للفرد ولحريته استمر طويلا حتى وصل الى مداه، وكان لابد حينذاك أن ينتهى بالبشرية الى الثورة المطلقة (الثورة الفرنسية) التى يمثل قيامها اللحظة أو المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعى وسلطة الدولة بدورها لم تعد تمثل مجتمعا عضويا مترابطا، بل أصبحت سلطة يجسدها شخص واحد هو شخص الامبراطور الرومانى . وفى هذا الجو كان لابد أن يفقد الفرد شخصيته كمواطن بالرغم من الحاح الدولة على كيانه القانونى الذى يقنع فقط بهيكله الشكلى . وترتب على هذا فى الوقت نفسه أن إتجه كل فرد الى مصالحه الذاتية وحدها بهدف الحصول عليها وتنميتها بدلا من النظر الى نفسه كعضو فى مجتمع عضوى متماسك . وكانت النتيجة الحتمية لاستلاب الفرد ولضياع حريته الفردية واقتصار الدولة على أن تنظر اليه فقط من ناحية كيانه الشكلى فى الوقت الذى بادلها هو من ناحيته أيضا بأن انكفأ على

مصالحه الشخصية وتوقف عن كونه مواطنا فى مجتمع عضوى وازداد بهذا اغترابه عن نفسه ـ كانت النتيجة الحتمية لهذا كله أن أقامت الثورة، وهيجل يقصد هنا بالثورة الثورة الفرنسية على وجه التحديد، وقيامها كان حتميا لأن الأوضاع التى سبقتها بالنسبة للفرد وبالنسبة للمجتمع لم يكن من الممكن أن تستمر طويلا . وقيام الثورة يمثل المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعى عند هيجل .

لكن ليس معنى هذا أن هيجل ضد القانون على طول الخط . فالقانون هو الدولة . وبقدر ما تكون الدولة محققة لحرية الأفراد وبقدر ما تكون قوانينها مجسدة لقيم الحق والخير بقدر ما يسعى المواطن من تلقاء نفسه للتوحيد بين ارادته وارادة الدولة . وهذا هو ما يقوم به أو من المفروض أن يقوم به الدستور الذى يمثل روح الأمة ويحقق الوحدة بين الكلى والفردى أو بين سيادة الدولة ومصالح الأفراد وحرياتهم .

ولابد لنا من كلمة أخيرة عن النوع الثالث لتطور الروح عند هيجل وهو الروح المطلق . ذلك أننا قد رأينا حتى الآن دورتين لتطور الروح، الدورة الأولى كانت لتطور الروح الفردى، وقد رأينا أن موضوعها هو علاقات الروح مع الطبيعة .

وفى نهاية مسيرة هذه الدورة لاحظنا أن الوعى ذو طابع اجتماعى وأن علاقات الإنسان مع الطبيعة لابد أن تمر بالعلاقات بين البشر . والدورة الثانية للروح كانت لتطور الروح الموضوعى وموضوعها الوعى التاريخى وعلاقات الروح مع المجتمع . وقد رأينا فى نهاية هذا التطور أن الوعى يكتشف أنه لاشئ يوجد خارجه، ولهذا يعمل على أن يسترد كل استلاباته وألوان اغترابه من خلال الثورة . أما الدورة الثالثة فهى لتطور الروح المطلق، وموضوعها علاقات الروح مع نفسها . وذلك لأن الوعى فى الدورتين السابقتين يكون قد تعرف على نفسه فى الطبيعة وفى التاريخ، ولا يبقى أمام الروح بعد هذا شئ لها فى الخارج لتتعرف عليه . ولهذا نجد الروح تتجه الي نفسها لتتعرف على ذاتها أكثر وأكثر، عن طريق تطورات الروح فى الفن والدين والفلسفة .







الفصل الثامن

برجسون وهوسرل يدافعان عن استقلالية الشعور



برجسون وهوسرل يدافعان عن استقلالية الشعور كل من زوايته الخاصة

أشرنا فيما سبق إلى أهم تنويعات الفلسفة المثالية فى الفكر الغربى ابتداء من أفلاطون حتى هيجل ورأينا كيف أن هذه الفلسفة فى أشكالها المختلفة تحرص أول ما تحرص على قراءة الكون من خلال الذات العارفة وتستعين بها على ادراكه والإحاطة به بكل ماركب فيها من أدوات وأعضاء حس أو ذهن وكل ماتضيفه هى من شروط ومقولات وتصورات تفلسف بها الواقع والتاريخ . وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التوجه الى تأكيد استقلالية الشعور أو الوعى - وهو الذى يمثل حياة تلك الذات العارفة - عن العالم المادى، وهذا هو ما حاوله كل من برجسون وهوسرل كل من زوايته الخاصة .

أ - برجسون :

فالعالم المادى هو عالم الحتمية والجبرية . وفى المقابل، يوجد عالم الشعور أو الوعى وهوعالم الحرية . وكل اتجاه يحاول أن يقيس هذا العالم الأخير على العالم الأول ويجعله جزءا منه اتجاه خاطئ . تلك كانت نقطة البدء فى فلسفة الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون الذى بدأ فلسفته بنقد التفسير العلمى الرياضى للظواهر النفسية التى يعج بها مجرى الشعور . فهذه الظواهر عند برجسون معطيات لها خصوصيتها وحياتها الخاصة ومحاولة التعبير عنها تعبيرات فيزيقية رياضية على نحو ما نفعل ذلك مع الظواهر المادية يفسد طبيعتها . وحالاتنا النفسية ومشاعرنا

العميقة بالفرح أو الحزن مثلا وانفعالاتنا الحادة بهذا المنظر الجميل أو ذاك ليست الا تبدلات كيفية خالصة ولا يمكن أن نقيس شدتها قياسا كميا . إن إحساساتنا العاطفية ورغباتنا مثلا قد تضعف وقد تشتد لكن هذا لن يكون ضعفا أو اشتدادا كميا بل هو تبدل كيفي، يؤدى الى تغيير فى طبيعة الإحساس العاطفى أو الرغبة، فبعد أن يكون احساسا أو ميلا محصورا فى عدد قليل من العناصر النفسية فى حالة ضعفه نجده ينتشر ويحتل عددا أكبر من تلك العناصر مما يؤدى الى تغيير في احساسنا نفسه . ونصفه حينئذ وصفا كميا ونخطئ فنقول إنه أصبح أكثر شدة في حين أنه يكون قد انتقل الى طبيعة نوعية جديدة . والأمر على هذا النحو في احساساتنا الأخلاقية من شفقة أو تعاطف، ومن استهجان أو اشمئزاز أو نفور . فجميعها تغيرات كيفية محضة . حقا أننا فى بعض الأحيان عندما يكون الإحساس ممزوجا بأثر فيزيقى كأن نشعر بتعاطف أو بنفور نحو هذا الصوت الذى نسمعه الآن أو نحو هذه الرائحة التى نشمها فى هذه اللحظة فاننا فى مثل هذه الحالات يصعب علينا الفصل بين العلة الخارجة أو المؤثر الخارجي وبين الحالة النفسية، لكن عندما نتدرب على هذا الفصل فيستبين لنا أن الحالة النفسية حالة كيفية خالصة وليست كمية . ويزداد الأمر صعوبة اذا كان الإحساس مرتبطا بمجهود عضلى، مثل الإحساس بالألم عند رفعنا لاثقال تتزايد فى الوزن، لكن علينا أن نتعلم أن نفصل بين الإحساس بالألم - وهو كيفى صرف - وازدياد وعينا بالمجهود العضلى الذى نبذله عند رفعنا لكل وزن وهو احساس كمى يختلف عن الإحساس الأول . وبوسعنا أن نكرر نفس الكلام فى الانفعالات القوية مثل الخوف أو الغضب أو فى احساساتنا العاطفية كاللذة والالم ... الخ، اذ علينا أن نفصل بين العلة والمعلول، ونتجه الى التعامل مع العلة تعاملا كميا والى وصف المعلول وصفا كيفيا محضا .

يفرق برجسون بين الكثرة الشعورية الباطنية والكثرة الفيزيقية الخارجية فيقول إن الأولى كثرة معطيات كيفية فى حين أن الثانية كثرة وقائع كمية،الأولى لها

خصوصيتها التى تجعلها غير قابلة للعد والقياس الكمى الذى نجريه على الوقائع الثانية . ثم يتساءل برجسون لماذا نخلط غالبا بين هذه وتلك ؟ ويجب على هذا التساؤل بأن الخلط يرجع فى المحل الأول الى أننا لا نعد المشاعر والاحساسات والإنفعالات الا بعد أن نتمثلها وحدات متشابهة تملأ المكان . فعندما نسمع ضربات جرس بعيد نقوم فى الحال بتمثل هذا الجرس يتردد ذهابا وعودة أونتمثل دقاته تتتابع فى مكان خيالى . غير أننا إذا قاومنا فى أنفسنا هذا التمثيل الرمزى وهذا التصور الخيالى والتفتنا فقط الى شعورنا الداخلى تبين لنا أن دقات الجرس تتعاقب وتتداخل فيما بينها فى الزمان لا فى المكان، وفي زمان خاص بها مستقل تماما عن المكان، كأنها لحن موسيقى يحدث فى الشعور ايقاعا خاصا .

هذا الزمان الخاص بالمعطيات الشعورية والذى ينبهنا برجسون الى عدم الخلط بينه وبين المكان له اسم خاص به . أنه زمان الديمومة . وتعاقب حالات هذا الزمان وتداخلها فى بعضها البعض يختلف تماما عن الحالة التى نجد عليها الكثرة المرصوصة فى اجزاء المكان والتى يمكن أن نضع بينها الفواصل وأن نعدها ونحدد مقدارها لأنها توجد فى وسط متجانس تتلامس اجزاؤه، وبهذا يكون مغايرا للوسط الخاص بالديمومة وهو وسط ينساب فى داخلنا ونعجز فيه مثلا عن إقامة فواصل بين ماضينا وحاضرنا ، ان هذا الوسط الخاص بالديمومة شبيه بالكائن الحى الذى تتداخل اجزاؤه رغم تمايزها .

هناك اذن زمان خاص بالشعور ومعطياته وحالاته . وهو زمان خالص لا أثر فيه للمكان . وهناك مكان خاص بالوقائع المادية الفيزيقية . لكن هذا المكان أليس له زمان خاص به يختلف عن زمان الديمومة ؟ يجيب برجسون عن هذا السؤال بالايجاب . ويقول إن العلم يعرف تماما هذا الزمان الذى نقيس به مثلا سرعة الجسم المتحرك فى المكان . لكن هذا الزمان المكاني شئ والزمان الخاص بفعل

الحركة شئ آخر، الزمان الأول خاص بالجسم المتحرك فى وسط متجانس هو المكان الخارجى . أما الزمان الثانى فهو الزمان الشعورى : زمان الديمومة . وهو ذلك الزمان الذى نحياه ونحس به فى داخلنا . واذا أردنا حقا دراسة هذا الزمان الشعورى فعلينا أن نعزله تماماً عن العالم الخارجى، لكى نشعر بتدفق الزمان الحقيقى فى داخلنا حيث يجتمع الماضى والحاضر فى لحظة واحدة، وذلك لأن هذا الزمان الذى نحن بصدده ليس زمان التتابع بل زمان المعية : ليس فقط معية الماضى والحاضر، بل معية الاثنين مع المستقبل لأن اللحظة التى تجمع بين الماضى والحاضر نجدها متجهة أيضا نحو المستقبل . وهذا الزمان الباطنى عندما نشعر به يتدفق فى داخلنا فاننا لا نشعر بأن لنا ذاتا ثابتة لناتتتابع فوقها الحالات النفسية المتغيرة بل نشعر بأننا نحن الذين نتغير وذلك لأن زمان الديمومة ليس مكونا من آنات أو لحظات تحل كل آن منها أوكل لحظة منها محل الآن أو اللحظة الأخرى، وإنما هو زمان يظل الماضى فيه حيا فى الحاضر. وكلما حمل الشعور معه تجارب نشعر بأننا أمام مجرى جديد، ومن المستحيل على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين . وعلى هذا النحو تنمو شخصيتنا وتنضج دون إنقطاع . وذلك لأن زمان الديمومة زمان فيه جدة باستمرار وهو لا يقبل الاعادة أو التكرار . ويتعذر علينا أن نعيد سيرته الأولى كما نقلب زمان الكائن الحى، فكما أن الكائن الحى بعد مضى فترة من الزمن يستحيل عليه أن يعود الى ما كان عليه من قبل فإن إحساسى بالشعور الذى فى داخلى يستحيل أن يظل هو عينه كما يتعذرأن يعود الى الوراء بل هو احساس يقوى ويتضخم كما تتضخم كرة الثلج التى نراها صغيرة أول الأمر ثم ما تلبث أن تتضخم كلما تدحرجت على بساط الثلج وأخذت معهافى مسيرتها ذرات الثلج . وعلى هذا النحو يكون نمو الحياة الشعورية . إن قانون بقاء الطاقة لا يمكن أن يطبق على الحياة النفسية الشعورية لأنها فى تغير مستمر وتقدم متصل . أما هذا القانون فان تطبيقه لا يكون الا فى ميدان المادة

الجامدة . الميدان العلم والبحوث الفيزيقية . وذلك لأن الزمان فى هذا الميدان ينزلق من فوق المادة كما ينزلق الكتكوت من فوق البيضة عند فقسها دون أن يغير هذا الانزلاق شيئا فى المادة وما ذلك الا لأنه زمان آلي . وعلى العكس من ذلك فان الزمان الحى أو العضوى فى الميدان الشعورى النفسى يعمل فيه ويترك فيه اخاديد ويطبع عليه آثاره على نحو متجدد متصل . وعبثا يحاول أنصار الجبرية السيكلوجية ارجاع الحياة الشعورية الى سلسلة من الحالات كل منها معلول للحالة السابقة وعلة للحالة اللاحقة، على نحو ما تقول نظريتهم المسماه بنظرية التداعى . وعبثا أيضا يحاولون ارجاع الحياة الشعورية الى مجموعة من البواعث التى متى وقفنا عليها في أية لحظة من اللحظات أمكننا أن نتنبأ بما سيصدر عنها من أفعال . نظرية التداعى هذه تخطئ مرتين فى تصور الحياة الباطنية الشعورية . فهى تخطئ أولا لأن أصحابها لم يستطيعوا أن يتصوروا استقلال هذه الحياة عن عالم المادة وهى تخطئ ثانيا لأن أصحابها قاموا بتجزئة هذه الحياة الى لحظات منفصلة متمايزة وارجعوا انطلاقها الى مجموعة من البواعث الأخرى . وكل هذه التأويلات مادية تتمشى مع عالم المادة وعالم الجبرية لكنها لا تتناسب أبدا مع عالم الشعور عالم الحرية : عالم الديمومة المتدفقة . ولهذا فان الفعل الحر عند برجسون لما كان يصدر عن النفس كلها برمتها فاننا لا نستطيع أن نحدد له باعثا معينا يكون هو الباعث الأقوى مثلا على نحو ما يقول البعض . ولا نستطيع أن نقول إن الفعل الحر على نحو ما يتصوره هذا الفيلسوف هو اختيار بين بديلين، اختيار نستجيب فيه مثلا للباعث الأقوى ونتخلى عن الباعث الضعيف، ولا يكون هذا بطبيعة الحال الا بعد فترة من التدبر والتروى . أما برجسون الفعل الحر عنده لا يخضع لهذا التدبر والتروى . ولا يكون فيه أى ارتباط بين علة ومعلول . لأن كل هذه المقاييس الآلية لا تجدى فى شرح زمان الديمومة الذى قلنا إنه متجدد باستمرار وبالتالى فهو لا يخضع للتنبؤ . ان الفعل الحر كما يتصوره برجسون لما

كان يصدر عن الحياة الشعورية المتجددة باستمرار ولما كان يصدر عن النفس كلها فاننا لا نستطيع أن تتنبأ به .إنه الفعل الذى يعلن عن استقلال الإنسان أو إستقلال الحياة الشعورية للإنسان عن عالم المادة . الفعل الحر عند برجسون يجئ ثمرة أو نهاية لتطور أو لتقدم داخلى تلقائى . ولهذا يشبه برجسون صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة . الفعل الحر عند برجسون فيه تأكيد للشخصية الإنسانية، وينبعث عن النفس بأكملها ويظل فيه الماضى حيا وباقيا فى الحاضر وهو يظل حيا فينا لأنه يتجدد فينا باستمرار . وهو يتجدد فينا كله لا كجزء منه فحسب .إنه بأكمله يلح على وجودنا كله . الماضى اذن كما يتصوره برجسون لا يتضخم فقط دون انقطاع عن طريق اسقاطات الحاضر والمستقبل بل هو يحتفظ فى داخله بكل ذكرياته أيضا . فالذاكرة عند برجسون لا تمثل قوة نلجأ اليها احيانا عندما نريد أن نملأ بأحد محتوياتها فراغا فى قائمة نقوم فيها بتسجيل بعض المعلومات، فى هذه الحالة تبدو الذاكرة كما لو كانت قمطراً نحتفظ فيه ببعض الفيشات أو الجزازات نلجأ اليه عند الحاجة فنستخرج منه الجزازة المناسبة لنملأ بها ثغرة ما فى معلوماتنا أو لنصل بها جزءا ممسوحا من على شريط تسجيل . كلا. الذاكرة عند برجسون ليست على هذا النحو . لأن أحداث الماضى تتكدس بعضها فوق بعض والماضى نفسه يلاحقنا بكليته، وهو ينفذ فى حياتنا كلها بأجمعه ويظهر أمامنا بقامته كلها وبخاصة فى اتجاهاتنا السلوكية .

ومن الطبيعى فى فلسفه روحية كهذه أن يبحث صاحبها عن ملكة جديدة للإنسان تتمشى مع هذا التدفق والسيلان الدائم للحياة الباطنية الغنية، وتكون اسمى فى ادراكها لتلك الحياة من أعضاء الحس والذهن التى تلجأ اليها الفلسفات التجريبية وتعلو فى الوقت نفسه فوق المعرفة العقلية الأولية وفوق كل معرفة عقلية استدلالية. وهذه الملكة الجديدة التى قدمها برجسون لتاريخ الفلسفة

هى ملكة الحدس . والحدس هو معرفة مباشرة يتحرر فيها الانسان من التجربة الشائعة العادية ومن المعرفة النفعية للواقع على حد سواء، ولهذا فان برجسون لا يقدم الحدس باعتباره الملكة الخاصة بادراكنا لزمان الديمومة والحياة الباطنية فحسب بل بادراك الواقع نفسه فى أعمق اعماقه . لأن الواقع المادى اذا لم نتمادى فى تجريده ذلك التجريد المزيف الذى يقدمه لنا الرياضيون والعلماء الفيزيائيون واذا لم نجعل تطوره محكوما بهذه الأطر الآلية الجامدة فاننا نستكشف أننا أمام واقع حى، نستطيع أن نصفه بأنه روحى تماما على نحو ماوصفنا حياتنا الشعورية وذلك لأن الديمومة تمثل الزمان الحقيقى هنا وهناك . والحاضر عند برجسون سواء كان الحاضر بالنسبة لى أنا أى بالنسبة لوجودى الشخصى أو كان الحاضر الكونى يكون دائما ممتلئا بالماضى الذى يعكسه فى صورة جديدة على المستقبل . والعقل يقف عاجزا عن ادراك الحياة الشعورية والوجود الخارجى على حد سواء . لأنه لا يقوى بطبيعته على الإحاطة بكل ما يزخر به الوجود الخلاق فى داخلنا وخارجنا على حد سواء . العقل يصول ويجول فى منطقة المادة التى تقبل المناهج العلمية والعقلية والنطقية . لكن من الخطأ أن نطبق هذه المناهج فى ميدان الروح . ومن خلال لدفا ع برجسون عن استقلالية الشعور فى مواجهة عالم المادة نستطيع أن نلمح نقداً عاما يوجهه الي الفلسفة المثالية فى كل تنويعاتها التى سبق الأشاره اليها . ويتلخص هذا النقد فى أن الفلسفة المثالية قد اهتمت حتى الآن بالفكر فقط ونظرت الى أقوى النفس الأخرى مثل الغريزة والارادة والعاطفة على أنها قوى دنيا فى مرتبة أقل من مرتبة الفكر وكانت الميزة الكبرى لبرجسون أنه هبط الى أعماق النفس البشرية ووضع يده على ماظل غامضا أمام الإنسان، أو على مالم يتيسر للإنسان معرفته بعد . ولكن هذا الغوص فى أعماق النفس لم يكن مقصودا لذاته بل كان المقصود به أن نخرج منه بثراء عقلى متجدد نحو الفكر الواضح نفسه وعلى هذا النحو لابد أن ننظر الى

الحدس على أنه الغاء للتفكير القائم على الفهم والوضوح بل هو ضرب من الشفافية العقلية التى تستطيع الاحاطة بجميع القوى الغامضة التى تشعر بها الروح فى قرارة نفسها والتى كان التفكير المنطقى الاستدلالى العلمى يتجنب أو يتفادى الحديث عنها بحجة غموضها فجاء برجسون وأماط اللثام عن بعض اسرارها وكانت محاولته هذه اضافة ازداد بها الفكر ثراء، لأن الفكر لا ينحصر فقط فى تلك الطرائق والاستدلالات الذهنية المعروفة بل يتسع مفهومه ليدل على ضرب من الحساسية الذهنية لها طبيعتها الخاصة ومذاقها الخاص الذى يقترب من ادراك القلب وصدق الله تعالى اذ يقول "أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) (الحج : ٤٦) .

ب ـ هوسرل :

الدفاع عن قضية استقلالية الشعور عند برجسون كان يعنى استقلالية الحياة الباطنية الشعورية عن عالم المادة، والخصوصية التى اكتسبتها هذه الحياة على يديه حققت بها الفلسفة المثالية تحولا جديدا فى مسارها العقلى الذى طالما عرفت به . أما الدفاع عن نفس هذه القضية عند فيلسوف آخر هو الفيلسوف الألمانى ادموند هوسرل فكان يعنى أنه اراد أن يقف بالشعور فى منتصف الطريق بين الفلسفة المادية والفلسفة المثالية نفسها . ففلسفته اذن فلسفة بين بين : لا تريد أن يكون الشعور مجرد صدى للواقع المادى الخارجى . ولا تريد بنفس القدر أن يكتفى الشعور بتأمل ماهياته العقلية وعلينا أن نلاحظ أولا فارقا أساسيا بين برجسون وهوسرل هواننا الآن بصدد فيلسوف عقلانى ولسنا بصدد فيلسوف روحى . وعلينا ثانيا أن نلاحظ كذلك أننا اذا كنا نجد عند كل منهما جهوده فى تأكيد استقلالية الشعور عن عالم المادة، الا أنه عندما خرج برجسون من قوقعة الشعور الى الواقع فان نظرته الى هذا الواقع ظلت متأثرة بالطابع الروحى الذى طبع تأملاته الباطنية واراد أن يعمم زمان الديمومة على تطور الواقع المادى نفسه، فى حين أن خروج

هوسرل الى الواقع كان يعنى عنده أن يلتقى بالواقع المادى نفسه لكن فى خبريه الأول الذى لا نفترض وجوده مقدما على نحو ما يفترضه الفيلسوف المادى ورجل الشارع على السواء ، بل ذلك الذى نلتقى بوجوده عندما نقوم بتعليق الحكم على وجوده أولا أو نضع ذلك الوجود بين قوسين، ثم ثانيانقوم بعملية رده للشعور أو اختزاله فى دائرته ليكتسب منه معنى ثم الذى نلتقى به عندما يتوجه الشعور الى الخارج فيلتقى بالعالم وبالاشياء المادية التى فى هذا العالم لقاء مواجهة، لا تصبح فيها هذه الأشياء مجرد انطباعات أو ادراكات من صنع الذات العارفة وتكون فى الوقت نفسه قد تخلت عن وجودها المادى السابق على فعل الشعور فيه .

وفلسفته هوسرل تكتسب كل أهميتها فى الفلسفة المعاصرة ليس فقط لأن هوسرل هو الأب الروحى لكل تيارات هذه الفلسفة، بل لأن هوسرل بدأ فلسفته مما أطلق عليه اسم "أزمة العلوم الأوربية"، وهويقصد بهذا أن التصور الوضعى للعلوم قد أفرغ العلم من بعده الإنسانى ، وبمعنى أن العلوم تقدم واقعية العالم على أنها حقيقة أبدية وتقدم الأفكار والقوانين العلمية على أنها تمثل هى الأخرى حقائق أبدية صادقة دائما تقابل بناءات محددة فى الواقع . وفى هذا التصور تصبح الحقيقة ويصبح تصور العلم لها محصورا فى عملية المطابقة بين الفكر والواقع . وعلى هذا النحو، فقد العلم دلالته الإنسانية مادام الإنسان أصبح غائباعن العلوم الطبيعية وأصبح دوره فى النزعة الوضعية التى سادت اليوم محصورا فقط فى الكشف عن وجود واقع مفروغ منه . ويوضح لنا هوسرل أن هذا التصور ليس الا تعبيرا عن رواسب مصدرها العادات والتقاليد العقلية التى كوناها عن العلم، وأدت الى استبعاد الإنسانى من التصور العلمى للعالم . وهذا الاستبعاد ليس الا جزءا من عملية اسقاط الإنسان من حسابنا فى كافة التصورات الفلسفية والأخلاقية مع أن المسئولية العلمية للإنسان لا يمكن أن تنفصل عن مجموعة المسئوليات الانسانية الأخرى . وقد طالبنا هوسرل بمراجعة تلك النظرة للتأكيد على استقلال الأنسان

واستقلال شعوره عن وقائع الطبيعة والعالم والتاريخ لأن هذا هو السبيل الوحيد لافساح الطريق أمام مسئولية الانسان للمشاركة فى بناء العالم .

ولاشك أن ماذهب اليه هوسرل فى "أزمة العلوم الأوربية" وثيق الصلة بالنقد الذى وجهه بعض العلماء والفلاسفة الفرنسيين فى الثلث الأول من القرن العشرين ضد التفسير العلمى والجبرى لظواهر الطبيعة ومهدوا به لمجئ برجسون وأنا أشير هنا الى العالم الفرنسى "كرنو" الذى نادى فى المعرفة بعوامل الاحتمال والصدفة واللاتعين، والى الفيلسوف الفرنسى "اميل بوترو" الذى أوضح لنا فى كتابه (امكان قوانين الطبيعة) ان القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أية قيمة مطلقة وليس لها أى ضرورة منطقية وأنما هى مناهج نضعها بطريقة تعسفية . وانتهى بوترو الى هدم فكرة الحتمية العلمية الآلية، الأمر الذى يؤدى بطبيعة الحال الى الاقرار بحرية الانسان أمام الكون . وباستقلاله عنه وبالاعتراف بمشاركته فى بنائه، بدلا من التسليم بواقعية هذا الكون وبالخضوع لها باعتبار انها بناء فرغ منه . ومن الممكن أيضا أن نشر هنا الى جانب نظريات كرنو وبوترو الى النزعة الاسمية للقوانين العلمية عند الفيلسوفين الفرنسيين : هنرى بونكاريه وبيير دوهيم اللذين ذهبا الى أن النظريات العلمية ليست الا رموزا نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات القائمة بين الظواهر، ولكن ليس لها قيمة مطلقة ولا تمنع من قيام تفسيرات أخرى لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع ولا يمكن أن تحيط بثراء الواقع. وبهذا تظل النظريات العلمية نسبية وتعريفاتها مجرد مواضعات اصطلح عليها العلماء، ويظل الباب مفتوحا أمام الانسان، ليؤكد من خلال عقله وافعاله حريته فى مواجهة الطبيعة وقدرته على تقديم نظريات وتفسيرات علمية جديدة .

على أى حال، أن فلسفة هرسول فضلا عن أهمية نقطة البدء التى بدأت منها فانها تعد بحق تجاوزا للفلسفة المثالية بكل تنويعاتها بالرغم من أنها تستعمل

معظم المصطلحات التى استعملتها كل الفلسفات المثالية السابقة عليها فهوسرل يتحدث عن الماهيات المعقولة ، لكن الماهيات هنا ليست معقولات أو مثل أفلاطون بل ماهيات منطقية . وهوسرل يتحدث عن الكوجيتو لكن عنده ليس هو الكوجيتو الديكارتى الذى يقوم على التفكير على التفكير العقلى أو يسير فى اتجاه واحد أوالذى يظل موازيا للواقع، بل هو كوجيتو يسير فى اتجاهين : من الذات الى الواقع ومن الواقع الى الذات . وهوسرل يتحدث عن الترنسندنتالية كما يتحدث كانط عنها . ولكنها لا تعنى عنده اعداد وتجهيز الذات العارفة للشروط الأولية والمقولات القبلية التى تنشرها الذات على الطبيعة، بل تعنى مصاحبة الذات للأشياء وتوجهها نحوها فى نفس اللحظة التى تجدها ملقاة أمامها كما لو كانت فى حالة معية مع ملاحظة أنها ترنسندنتاليه قائمة على التجربة المعاشة الحية وليست ترنسندنتالية عقلية فقط . وكل هذه الاضافات التى قدمها هوسرل أبعدته عن طريق الفلسفات المثالية واقترب بها من الفلسفة الواقعية . مع ملاحظة أن واقعيته تختلف تماما عن تلك الواقعية المادية التى تريد منا أن نسلم بوجود العالم ووجود الاشياء المادية تسليما لا يقبل المناقشة، تسليما مسبقا على نشاط الشعور وعلى توجه هذا الاخير الى العالم الخارجى .

وقد عرفت فلسفة هوسرل باسم " الفلسفة الفينومينولوجية " أو فلسفة الظاهريات . ونلاحظ أن الظاهريات عند هوسرل ليست معطيات شعورية نفسية على نحو ما نجد ذلك عند برجسون مثلا، وليست عالم الظواهر الذى نجده عند كانط فى فى مقابل عالم الشئ فى ذاته، بل هى ظاهريات ليس لها أى طابع سيكلوجى وفي الوقت نفسه فان لها خصوصيتها من حيث أنها لا تخضع لأي تشكيل عقلى أولى، لأنها ظواهر معاشة فى تجربتنا الحية، ولأن الشعور أو الوعى يلتقى بها فى مواجهته عندما يتوجه فلا يملك حينئذ الا أن يقتصر على وصفها . ولهذا كله فان فلسفته الظاهريات عند هوسرل فلسفة وصفية .

ولكى نقدم صورة سريعة وواضحة لفلسفة هوسرل علينا أن نبدأ من النقطة التى بدأ منها فلسفته وهى تأمله فى حقائق الرياضيات والمنطق، فالعدد الحسابى ستة على سبيل المثال نستطيع أن نربط بين مفهومه ومثول ست برتقالات أو ستة أقلام أمامى على نحو ما يفعل الطفل أو بين معناه وقيامى بعد ستة أصابع من أصابع اليدين . وسيكون هذا الفهم تقييدا لمعنى هذا العدد بالواقع الحسى . وهذا اتجاه نفسانى فيزيقى ساذج . ونستطيع أن نجعل للعدد الحسابى ماهية عقلية فنقول إن العـدد سـتـة يسـاوى $٢\times٣ = \frac{١٢}{٢} = ٧ - ١ = ٤+٢ = \sqrt{٣٦}$, , , الخ . وفى هذه الحالة يكتسب هذا العدد ماهية عقلية ووجودا موضوعيا يجعل له كيانا مستقلا عن العالم ويعلو فيه به فى الوقت نفسه على حكمى أنا وحكم الآخرين أيضا . وقد أراد هوسرل أن تكون لموضوعات الادراك والمعرفة تلك الموضوعية وهذا الأستقلال ليس فقط عن وجود الأشياء المادية المحسوسة بل عن وجود الوقائع الشعورية نفسها .

ولكى يتم له هذا قام أولا بالشك فى وجود موضوعات الادراك والمعرفة على نحو ما فــعل ديكارت . وهوســرل أطلق على منهــجــه الشكى هذا اسم منهج "أو المنهج التقـويسى "أى أنه قـام بوضع وجـود الأشـيـاء بين قـوسين كـوسـيلة لتـعليق الحكم عليها ريثما يعود اليها بعد هذا أى بعد أن يكون قد عرضها على شعوره أو وعيه".

ولكى يتم له هذا، قام بخطوة ثانية قوامها رد الوجود المادى للأشياء الى الذات أو اخـتـزال الوجـود المحـسـوس للأشيـاء ونقله من حـالتـه المادية التى يوجـد عليـها فى الموقف الطبيـعى ليكتسب على هذا النحـو مـعنى . ومـعنى هذا أن عـمليـة الرد أو الأخـتـزال هذه هى عملية تنظيف تدريجى أو عملية تطهير يقوم بها الشـعور لتنقية الطريق الى ادراك الأشـيـاء ادراكـا خـالصـا ولكى يكتسب المعنى لن يكون خـالقـا لموضوع الادراك أو لموضوع المعرفة، بمعنى أن وجود هذا الموضوع ليس وقفا على هذا المعنى أو على ادراكى له . ان هـذا "المعنى" الذى اكـتسـبـه الشئ بعـد نقله من وجـوده المادى الى الشـعـور قـد أفـقـده وجـودا مـسلمـا به لكنه لم يجـعله فى الوقت

نفسه تحت رحمة الذات أو الشعور . وذلك لأن فعل الشعور عند هوسرل يعتمد على عملية رئيسية هى التى أطلق عليها اسم "الأتجاه القصدى" وقد اراد بها أن الشعور عندما يتوجه الى شئ أو الى موضوع ما ويتجه قاصدا معرفته فانه لا يكون فى هذه الحالة قد خلع عليه وجوده، اذ أنه يجد هذا الشئ أو هذا الموضوع ماثلا أمامه . وهكذا نجد أنه عن طريق هذه العمليات الثلاث : عملية المنهج التقويسى الذى يعلق فيه الحكم على وجود الأشياء، وعملية اختزال الوجود المادى للأشياء أو رد هذا الوجود الى الذات، وعملية التوجه أو الاتجاه القصدى للشعور ـ استطاع هوسرل أن يتفادى الموقف المادى والموقف المثالى من موضوعات المعرفة والادراك . وقد رأينا كيف أن هوسرل كان قد تفادى كذلك الموقف النفسى أو السيكلوجى أيضا .

وقد طبق هوسرل منهجه هذا فى ميادين الادراك والخيال والعواطف والقيم . فانا ادراك موضوعا، لكن فعل الادراك لا يخلق موضوع الادراك إنما يلتقى به . وأنا اتخيل صورة معينة، لكن فعل الخيال ليس خالقا لهذه الصورة، أنما يجدها ماثلة أمامه ... وقل هذا فى سائر الميادين الأخرى . وهذه المعطيات المستقلة عن الشعور الماثلة أمامه تفرض نفسها على الشعور فى "بداهة" تختلف عن التسليم بوجودها مقدما على نحو ما يقول الماديون، لكن لها تلك الميزة الكبرى وهى أنها تمنحها " موضوعية" لا تصبح بها تحت رحمة الشعور أو فعل الشعور فالشعور والتفكير والادراك والخيال والسرور والالم والتقويم لابد أن يكون تفكيرا وادراكا وخيالا وسرورا وألما وتقويما لـ"شئ" أو فى "شئ" أو عن "شئ" .

لكن علينا أن نلاحظ أنه عندما يتحدث هوسرل عن الذات فانه لا يقصد بها الذات العاقلة . بل يقصد بها التجربة الحية التى اعايش من خلالها موضوعات الشعور . فهوسرل فيلسوف عقلانى بمعنى أنه ليس له توجهات روحية مثل برجسون ولكن حديثه وبخاصة حيث تلامذته الوجوديين الفرنسيين بالذات الذين

طبقوا منهجه، أقول إن حديثه وحديث هؤلاء التلاميذ عن التجربة الحية لا يجعل من هوسرل فيسلوفا عقليا ـ وان كان عقلانيا ـ صرفا . ولهذا فان المعنى الذى أصبح على الشعور أن يخلعه على تلك الموضوعات بعد رد وجودها اليه أو اختزاله عن طريقه ليس ماهيه عقلية بقدر ما هو معنى مرتبط بتلك التجربة الشعورية الحية . ولهذا نجد هوسرل يستعمل نفس المصطلح الذى استعمله كانط وهو الترنسندنتالية. لكن هذه الترنسندنتالية عند هوسرل لم تعد تعنى كما كان الحال عند كانط التشكيل العقلى المسبق لموضوعات المعرفة بل أصبحت تعنى مصاحبة الشعور لموضوعاته فى التجربة المعاشة من غير أى اعداد عقلى أولى، لأنها تجربة حية معاصرة لوجود موضوعات الشعور .

ولا أدل على هذا من أن حديث هوسرل عن المكان لا يرتبط بالامتداد المكانى بل يرتبط أولا بالانتشار المكانى لأن هوسرل أدخل الزمان فى ادراك الإنسان للمكان الأمر الذى قرب بينه وبين الادراك الحى للجسم وباعد بينه وبين الادراك المادى الصرف للمكان وللشئ المادى الذى يحتله ويصبح به الجسم مجرد قطعة من المكان فعندما استمع الى هذا اللحن الموسيقى فان سماعى له لا يرتبط بسماعى له فى مكان محدد لأنى قد استمع اليه فى الحجرة، وقد تترامى لى انغامه من بعيد وقد استمع اليه وأنا راكب فى السيارة . ومعنى هذا أن سماعى لهذا اللحن ليس مرتبطا باحتلاله جزءا محددا من المكان بل بانتشاره فى المكان والأمر شبيه بهذا فى ادراكى للأشياء المادية . فادراكى لها ليس مجرد ادراك لا جزاء من المكان، بل هو ادراك لامتداد متحرك فى المكان، ارتبط به اثناء حركته فى هذا المكان بتجربة حية معينة واتفاعل معه اثناء حركته فى مكان آخر بتجربة شعورية أو عاطفية أخرى . ومن ناحية ثانية فينبغى أن لا يغيب عن بالنا لحظة واحدة أن الإنسان هو الذى يدرك المكان ويدرك انتشار الجسم المادى فى هذا المكان . وهذا الإنسان نفسه ليس مجرد جزء معين من المكان، اذ ما أبعد القول الذى نقول فيه إن جسم الإنسان فقط هو الذى يشغل جزءا من المكان ويتحرك فيه، والقول الآخر الذى نقول

فيه إن الإنسان هو الذى يشغل المكان ويتحرك فيه . فعندما نشاهد الناس على قارعة الطريق فاننا لا نقول أن أجسام الناس هى التى تشغل الطريق بل نقول أن الناس يشغلون الطريق . ونقصد بهذا المكان ممتلئ بالبشر : بأجسامهم وأرواحهم وبكل منهم باعتبار أن كل واحد منهم يشمل الإنسان ككل .

بقى علينا بعد هذا أن نشير الى أن فلسفة هوسرل تسمى بالفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها . فما الذى يقصده هوسرل من هذين المصطلحين ؟

لقد رأينا فيما سبق أن الإضافات الهامة التى قدمها هوسرل حول تصور العلاقة بين الإنسان والعالم من الممكن أن تندرج كلها تحت عنوان "استقلال الشعور" . وذلك أن حرص هوسرل على أن تكون فلسفته فلسفة للطريق الثالث بين المادية والمثالية، وحرصه على أن لا يجعل الشعور خاضعا لعالم المادة من ناحية أو خاضعا للوقائع النفسية من ناحية ثانية، وحرصه على تقويس الوجود الطبيعى للأشياء والشك المؤقت فيه وعلى اختزال هذا الوجود ورده الى الذات والنظر اليه على أنه مجموعة من الظاهرات الشعورية، وحرصه كذلك على أن يقدم لنا مفهوما جديدا للمكان ... كل هذا وغيره قاله هوسرل فى إطار الدفاع عن استقلال الشعور عن عالم المادة . وقد رأينا هذا الأستقلال قد فهمه هوسرل فى الوقت نفسه على أنه لا يؤدى الى طغيان الشعور على موضوعاته بحيث تصبح تحت رحمته .

لكننا نريد الآن أن نتابع خط استقلال الشعور عند هوسرل من زاوية فهمنا لهذين المصطلحين وهما أن فلسفة الظاهريات كما سماها صاحبها هى الفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها .

ذلك أن هوسرل أراد فى تحليله لشعور أو الوعى أن يصل فيه الى طبقة أساسية تمثل الشعور فى بكارته الأولى أو الشعور السابق على تدخل العقل بعملياته التأليفية المعقدة. ولهذا فان هوسرل يفرق بين نوعين من الشعور : الشعور التأليفى الذى يكتفى بوضع موضوعه أمامه ورفض كل التأليفات والتشكيلات

الذهنية التى تباعد بيننا وبين الأشياء ذاتها أي الأشياء بلحمها ودمها والتى تختلف بطبيعة الحال عن الأشياء المؤطرة بأطر العقل .

لكن هوسرل لم يكتف بهذا . فقد لاحظ أيضا أن حقل الادراك الحسى لا يكون أبدا وقفا على الادراك الحسى الصرف أو النقى بل يكون دائما مختلطا بنظرات أخرى هامشية تفسد عملية الادراك الحسى أو تملؤه بنظرات جانبية تفوق الادراك الحسى الصافى النقى . فهذه المائدة التى أمامى، عندما أوجه نظرى اليها لادراكها ادراكا بصريا، فانى لا أستطيع أن أمنع نفسى من أن ادراكها من الناحية الجمالية - أى من ناحية دقة صنعها مثلا، ومن ناحية منفعتها لى - فى الكتابة مثلا أو فى الطعام - ومن ناحية ماقد تثيره عندئ من ذكريات، ومن ناحية ما تبعثه فى خيالى من صور ... الخ . وأنا اذا قمت بهذا كله ساعة ادراكى البصرى لها فلن أكون مدركا للمائدة ادراكا حسيا صرفا وستتجمع كل هذه النظرات أمامى لتفسد عملية الادراك النقي لها . وعندما يتجه الشعور الى ادراك تلك المائدة فسيكون مثقلا بكل تلك النظرات والاسقاطات متحملا لاعبائها مما يؤثر دون أدنى شك فى استقلاله وفى نقائه الادراكى . واذا أردنا حقا أن نحافظ على هذا الأستقلال فليس أمامنا الا أن نسقط من حسابنا كل تلك النظرات المنفعية والجمالية والأخلاقية ... الخ التى تسد من دوننا طريق الادراك الحسى الصافى النقى . هذا اذا كنا نريد حقا أن نصل الى المائدة ذاتها لا الي المائدة كما تؤدى لى هذه المنفعة أو تلك، ولا الي المائدة التى تشبع فى نفسى هذا الاحساس الجمالى المعين ... الخ . هذا هو الذى يقصده هوسرل بقوله أن فلسفته هى الفلسفة الأولى أو فلسفة الأشياء ذاتها . وعلينا أن نلاحظ هنا أن تعبير الأشياء ذاتها يختلف فى دلالته عن تعبير آخر أشرنا اليه عند عرضنا لفلسفة كانط وهو تعبير الأشياء فى ذاتها . وكانط يقصد بهذا التعبير تلك المنطقة الحرام التى ينبغى على الذهن أن لا يقترب منها . ولهذا فانه لا صلة بين التعبير الكانطى وما قصده هوسرل من وراء قوله إن فلسفته هى فلسفة الأشياء ذاتها .

الفصل التاسع

التجربة المعاشة في الفلسفة الوجودية



التجربة المعاشة فى الفلسفة الوجودية

سيجد القارىء أن كثيرا من الأفكار التى عرضناها فى الفقرة السابقة عند اشارتنا لأقوال كل من برجسون وهوسرل حول استقلالية الشعور ومسئولية الإنسان والوقوف بين المثالية والمادية .. الخ قد تركت أثارها بطريقة أو أخرى فى الفلسفات الوجودية التى سنقدم الآن عرضا سريعا لبعض ملامحها المشتركة .

ويحسن أولا أن نشير الي معنى كلمة التجربة التى يراها القارئ فى عنوان هذه الفقرة . فواضح أن التجربة هنا ليست التجربة التى يجريها العالم فى معمله أو مختبره . وليست كذلك التجربة المعقولة أو المؤطرة بأطر ومقولات العقل التى نجدها عند فيلسوف عقلى مثل كانط . وإنما المقصود بالتجربة هنا هى تلك التجربة الحية أو المعاشة التى يتفاعل فيها الإنسان تفاعلا مباشرا مع محيطه الذى يعيش فيه عن طريق مواقف، والإنسان يعايش هذه المواقف أو يحياها بكل وجوده أو كيانه البشرى . وليس فقط بعقله كما كان يدعى الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة . والفلسفات الوجودية بوجه عام هى الفلسفات التى كان لها فضل الإهتمام بالانسان اهتماما مباشرا أى بحقيقتة الواقعية وبتجربته المعاشة . ونقطة بدئها هى "الإنسان الموجود فى العالم" أو الكائن البشرى الموجود فى العالم . فالإنسان بكيانه البشرى الواقعى الموجود فى العالم ليس عقلا فقط، وليس ذاتا أو شعورا فقط بل هو تجربة شاملة يخوض فيها مواقف يلتحم خلالها التحاما واقعيا مع الحياة والناس .

ومن الخير أن نقصر الحركة الوجودية على الفلاسفة الذين اقترنت هذه الحركة باسمهم، وهم كيركجوورد الفيلسوف الدينماركى، وهو المؤسس للحركة، وكارل ياسبرز ومارتن هيدجر الفيلسوفان الالمانيان، وأصحاب مدرسة باريس الوجودية الملحدة وعلى رأسهم جان بول سارتر ثم جابريل مارسل ممثل الوجودة المؤمنة .

والفلسفة الوجودية بوجه عام ثورة على نظرية المعرفة ورد فعل قوى ضد الأهمية التى أضفتها عليها الفلسفات العقلانية . فاذا كان ديكارت قد قال "أنا أفكر فأنا اذن موجود" ليقرر بهذا أن العقل هو الوسيلة المثلى لمعرفة الوجود فان كيركجوورد يرد عليه قائلا "كلما ازددت تفكيرا قل وجودى" أو "أنا أفكر فأنا لست موجودا" وذلك ليبين لنا إن إحساس الإنسان بوجوده لا يتضح له من خلال تفكيره المنظم بل من خلال تجربته المعاشة التلقائية مع الحياة . واذا كان العقليون يتحدثون عن العقل الأنسانى باعتبار أنه يمثل جميع البشر لأن هؤلاء يكونون نسخة واحدة فان الفلاسفة الوجوديين على العكس من ذلك يرون أن كل فرد أو كل كائن بشرى يكون فى حد ذاته قلعة من الفرادنية خاصة به ومقفلة عليه لأن كلا منا له عالمه الخاص به وحده، وله يجربته المعاشة التى يجتر فيها ذاته اجترارا وتكون وقفا عليه دون غيره من الناس .

والإنسان فى نظر الفلسفات الوجودية كائن ممزق يمزقه التوتر الباطنى على نحو شديد يخلف فيه اخاديد عميقة ويتركه مثخنا بالجراح والشروخ . ولهذا فانها إتخذ ت لنفسها شعارا قول تولوستري : "الهدوء خيانة لحياة النفس" والوجود الإنسانى أو البشرى فى هذه الفلسفات وجود تاريخى . وخذا هو ما يسمونه بتاريخية الوجود . وليس المقصود بذلك أن وجود الأنسان عندهم له تاريخ أى ميلاد وحياة وموت بل المقصود به أن له تاريخية عميقة تربطه بمواقف واقعية وتجارب حية تجعل من وجوده وجودا متزامنا يجرى فى الزمان ويرتبط بالحياة لأن الفرد عندهم ملتحم بالحياة التحاما مباشرا من خلال مواقف .

ولهذا نجد سارتر يتحدث عن الكوجيتو، وذلك لأن الكوجيتو بوجه عام معناه اثبات الوجود أو اثبات إنية الإنسان أو قوله عن نفسه "أني أنا". ولكن الكوجيتو في فلسفة سارتر يختلف في معناه في الكوجيتو الوظيفي الذي حصر ديكارت وظيفته في لتفكير أو في الشك وتصور أن الإنسان منا لا يمكن له أن يثبت وجوده وانيته الا من خلال هاتين الوظيفتين وهما التفكير والشك . والكوجيتو عند سارتر ليس هو أيضا الكوجيتو الترنسندنتالي الذي التقينا به عند كانط يقدم لنا المعرفة القبلية القائمة على التأمل العقلي المسبق أو السابق على الأحتكاك بالواقع، بل هو ذلك الكوجيتو الملتحم مع المواقف أو هو بالأخرى ذلك الكوجيتو السابق على التأمل العقلي .

والجو الخاص الذي يعيش فيه الفلاسفة الوجوديون هو جو المعاناة الذاتية المهمومة وهو جو الحصر النفسي لأن الفرد عندهم القى به في الكون القاء وترك وحده مع الطوفان . وأخيرا فان الوجود البشري عند الفلاسفة الوجوديين وجود مفارق لذاته، يسعى دائما الى الخروج من ذاته والى البحث وراء شئ آخر يغاير ذاته، على طريق يحقق فيه امكانياته . ومن أجل هذا فلابد أن يتصف هذا فلابد أن يتصف هذا الوجود بالاختيار الحر . وبكل مافي هذا الأختيار من تحمل للمسئولية ومن حب للمخاطرة، لأن الإنسان عندهم صانع وجوده ورب أفعاله والأمر كله بيده . لكن ليس معنى هذا أن حرية الفرد عندهم مطلقة بل هي حرية مقيدة لا يوجد فيها الأختيار الا مصاحبًا لعدم الأختيار . وهذا الأخير يتمثل لديهم في المقاومة التي تعترض فعل الأنسان عن طريق العقبات التي يلقاها، والشكائم أو الظروف الضاغطة التي تحد من انطلاقاته، والحواجز يأتي من ذلك الوجود المبني للمجهول وهو يمثل كل ما هو اجتماعي ولا شخصي، كل ما يمثل ذلك الوجود الجاهز الذي يجده الكائن البشري مرسوما أمامه ولا حيلة له الا الانخراط فيه أو- على حد تعبير مارتن هيدجر - السقوط فيه . ولهذا فان الوجود البشري وجود مهدد .

فالانسان أمام الوجود الواقعي المتد لا يشعر الا بشعور واحد فقط هو شعور الجزع والغثيان : الجزع والهم اذا كان الأمر يتعلق بالوجود العام - وهو الذى يميز موقف سارتر ، والغثيان هو الشعور الذى نحس به أمام الواقع عندما نكتشف أنه وجود مستغلق يفتقر الى مبررات وجوده . وأمام هذا الواقع لا تصبح الأشياء وسائل لتحقيق أهداف الإنسان، ولا تصبح موضوعات للمعرفة أو الادراك ولا تغدو نقط ارتكاز لأفعاله أو أدوات بل لا تصبح حتى عقبات أمامه، بل تكون دائما هناك لا مبرر لوجودها، ولا مغزى لها . أنها تترنح فى وجودها أمام الأنسان فى وجود مجانى . أنها قد اضحت شبيهة بوجوده هو، لأن وجوده هو الآخر لا مغزى ولا مبرر له، لأنه وجود مجانى يسيطر عليه الشعور بالغيثان فى داخله وفى الخارج على السواء .

طبعا هناك أناس فى المجتمع لا يشعرون بهذا الغيثان . هؤلاء يقولون دائما بأنه لا توجد مشكلة وانهم فى وفاق دائم مع الأوضاع القائمة ومع الأشياء وأن ثمة نظاما وأن هناك قيما ومواصفات وحقيقة قائمة . وأن كل شئ قد وجد لديهم حلا وهؤلاء يسميهم سارتر "القذرون" ونستطيع أن ندعوهم بالمنافقين الذين يراءون الناس تراهم دائما مذبذبين، لا الى هؤلاء ولا الى أولئك .

في هذا الجو الأثير لدى الفلاسفة الوجوديين يحدد بول سارتر فى كتابه "الوجود والعدم" العلاقة بين الإنسان والعالم على النحو التالى :

فهو يقسم الوجود الى قسمين : وجود فى ذاته ووجود من أجل ذاته . الوجود فى ذاته هو وجود الأشياء، ووجود العالم الذى توجد فيه هذه الأشياء . والوجود من أجل ذاته هو وجود الوعى . أما الوجود فى ذاته فهو "الهوهو" أو هو الوجود المتطابق مع نفسه دائما هكذا فى ذاته. لا يتصدع. لا يستطيع أن يفارق ذاته . أنه وجود عصى، لا نستطيع أن ننفذاليه، ويعترض دائما طريق الوعى أو مسيرته . أنه اذن وجود يتخطى ذاته دائما، يفارقها أو يفارق بعض نفسه ليحقق ذاته . فهو فى

سعى دائما من أجل ذاته أو من أجل أن يمسك بذاته وهيهات له أن يصل الى هذا الهدف لأنه يظل دائما أو من أجل تحقيق التوافق مع نفسه . وهذا الوجود من أجل ذاته هو وجود الوعى أو هو الذات، بشرط أن لا نفهم من الذات هنا أنها مجرد الذات العارفة .

ويقدم لنا سارتر عنوان كتابه الرئيسى وهو كتاب " الوجود والعدم" مصحوبا بعنوان فرعى هو "محاولة فينومينولوجية لاقامة علم وجود عام" . ذلك أن التفكير الفلسفى المعاصر قد نجح فى رأى سارتر فى القضاء على عدد من الثنائيات عرفها تاريخ الفلسفة : الثنائية بين الشئ كسلسلة من المظاهر وجوهر الشئ ـ الثنائية بين وجود الشئ بالقوة ووجود بالفعل ـ الثنائية بين عالم الظواهر وعالم الشئ فى ذاته . وهو لم ينجح فى القضاء على تلك الثنائيات بين عالم الظواهر وعالم الشئ فى ذاته . وهو لم ينجح فى القضاد على تلك الثنائيات الا باهتدائه الى الى فكرة الظاهرة كما نلتقى بها عند هوسرل . اذ أن الظاهرة عند هذا الأخير هى كل حقيقة الشئ . ولهذا يسميها سارتر "المطلق النسبى" فالظاهرة مطلق لأنها لا تحيلنا يكون بالقياس الى شخص مدرك . أما مهمة الفيلسوف فقد أنحصرت فى أنها مهمة وصفية، يصف بها الظواهر فى وجودها المطلق النسبى هذا .

وفى الوقت نفسه، يتضح لنا سارتر يعارض المثالية العقلية . فهو يفرق بين وجود الظاهرة والظاهرة فحسب أو ظاهرة الوجود . فكل ظاهرة لها وجود يتعدى كونها مجرد ظاهرة . حقا أن الأشياء ظاهرات تدرك وجود الظاهرة الى مجرد ظاهرة . أما سارتر فيعارضها ويقول فى هذا الصدد معارضا باركلى مثلا : أن وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل الى مجرد وجودها المدرك . ويسمى سارتر ذلك الجزء من وجود الظاهرة لا يمكن أن ينحل الى مجرد وجودها المدرك . ويسمى سارتر ذلك الجزء من وجود الظاهرة الذى يتعدى كونها مجرد ظاهرة بالوجود

المتعدى للظاهرة ويطلق عليه أيضا اسم"الوجود المتفوق أو المتعالى على الشعور" ومن أجل ذلك وتمشيا مع هذا النقد الذى يوجهه سارتر ضد المثالية نجده يقرر أن نظرية المعرفة لم تعد تصلح كنقطة بدء فى الفلسفة لأن الوجود سابق على المعرفة العقلية، وهو سابق على التفكير أو على الماهية . وبعبارة أخرى فان سارتر هنا يتعامل مع طبقة من الوجود سابقة التفكير وعلى المعرفة .

والعلاقة المثلى بين الوعى أو الشعور وبين موضوعه هى علاقة حضور فقط وذلك لأن الوعى واضع لموضوعه أمامه فحسب، وليس له بحال من الأحوال. وبوسعنا أن نقول أيضا إن الوعى مصاحب لوجود الموضوع أو يوجد فى حالة معينة معه، سواء كان هذا الموضوع فى الخارج مع الأشياء التى يزخر بها العالم أو فى الداخل مع الصور الشعورية أو مع صور المخيلة أو مع الانفعالات .

لكن علينا أن نفرق فى داخل الشعور أو فى داخل الأنا المصاحب لموضوعاته الداخلية بين حالتين له : بين أنا غير المشعور به وهو الأنا فى موقفه الطبيعى أو العادى من هذه الموضوعات وبين الأنا المشعور به الذى يكون فيه الشعور متعقلا لموضوعاته واعيا به تماما . وهذه الحالة الأخيرة هى حالة الفيلسوف الحق وهى التى تهمنا بصفة خاصة . وفيها ينبغى أن نتفادى خطأين وقع فيهما فلاسفة سابقون على سارتر عالجوا صور المخيلة أو حالات الأنفعال . فصور المخيلة بدت فى نظر كثير من الفلاسفة على أنها أشياء، ولكن على درجة أقل فى وجودها من وجودالأشياء الواقعية بمعنى أن هؤلاء الفلاسفة نظروا الى صور المخيلة على أنها مسخ أو شبح لوجود الأشياء أو على أنها صورة باهته للوجود الواقعى أو على أنها وجود من الدرجة خاص يختلف عن وجود الأشياء الواقعية . والفارق كبير بين النظرتين فصور المخيلة عند سارتر تتمتع بوجود له طبيعته الخاصة . ولكن علينا أن نهدل عن النظر الى وجودها على أنه وجود له طبيعته الخاصة . ولكن علينا أن نعدل عن النظر الى وجودها على أنه وجود متدن بالقياس الى وجود الأشياء الواقعية هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية علينا أن نتفادى خطأ نجده فى نظرة أصحاب

النظريات السيكلوجية الى الانفعالات مثلا عندما اعتبروا وقائع لها كيان خارجى وتتمتع بنفس الوجود الواقعى الذى للأشياء المادية . وعلى هذا النحو نجد وليم جيمس يتحدث عن إنفعال الشعور مثلا لا على أنه حالة شعورية بل على أنه مظهر من المظاهر الفسيولوجية . وهذا خطأ يمثل تطرفا فى الناحية المقابلة للنظرة السابقة . أما سارترفيقول الحقيقة أن الانفعالات ليست وقائع مادية، وليست شبحا للوقائع، بل ظاهريات، تظهر أمام الشعور أو الوعى على أنها ماهيات لها وجود متعال أو متفوق، ثم يبادر الفرد بأن يخلع عليها دلالة من خلال سلوك معين أو مواقف معينة . ولن نستطيع أن نتفادى هذين الخطأين الا عندما ننظر الى الاجو أو الأنا المصاحب للعواطف والانفعالات لا باعتباره أجو أو أنا فى موقفه الطبيعى أو العادى من تلك العواطف والانفعالات بل على أنه يمثل "الاجو المتعالى" وهو يمثل عند سارتر موقف الفيلسوف الحق وينطوى على نظرة موحدة للحالات الشعورية أو للانفعالات أو لصور المخيلة أو هو جماع لهم يؤلف بينها وهو فى حالة معينة معها ومصاحب لها .

لكن تصور سارتر للعلاقة بين الإنسان والعالم فقط عن طريق الوقوف على أقوال سارتر حول مفهوم الوجود بل حول مفهوم العدم أيضا . ويكفى أن نتذكر فى ذلك أن كتاب سارتر اسمه "الوجود والعدم" فما هو اذن تصورسارتر للعدم ؟علينا أن نعرف قبل كل شئ أن العدم عند سارتر ليس نقيض الوجود بل هو لازم للوجود أو ملازم له ، بمعنى أنه داخل فى نسيج الوجود . وللعدم مصدران : أنه قائم فى قلب الوجود فى ذاته : وجود الأشياء . بل أن سارتر قد ذهب الى أنه هو ووجود الشئ فى ذاته شئ واحد فالاشياء عند سارتر فى حركة دائبة على نحو ما صور لنا ذلك هيراقليطس مثلا . أن وجودها متجمد وتطورها متوقف، وذلك لأن العدم جزء لا يتجزأ من نسيج الأشياء، وداخل فى باطنها . وليس هذا فحسب، بل إن العدم عند سارتر سابق على الوجود . فاذا دخلت المقهى أبحث فيها عن صديق

كان قد ضرب لي موعدا فيعا وأتوقع أن أجده هناك في انتظارى فان اتجاه تفكيرى نحو صورة هذا الصديق يجعلنى لا أرى فى المقهى كلها بما فيها من كراسى وموائد ومشروبات وأشخاص الا صورة ذلك الصديق . فتوقعى لرؤيته يجعلنى أقوم بالغاء كل شئ فى المقهى . وعملية الغاء الوجود شرط أساسى لظهور صورة هذا الصديق الذى أتوقع أن ألتقى به . أما فى حالة تأخر الصديق عن الموعد أو غيابه وعدم وجوده فى المقهى فان عدم وجوده سيتراءى لى وكأنه عدم لوجود المقهى كلها، بجميع ما تزخر به من أشياء واشخاص .وسارتر يريد أن يقول لنا هنا الموقف التساؤلى الذى مر بنا الآن هو عبارة عن ذلك السؤال الذى لابد أن يكون قد مر فى خاطرى عندما أدخل المقهى وأسائل فيه نفسى فأقول : ترى، هل الصديق موجود أم لا ؟

ولكن قيام العدم على هذا النحو الموضوعى فى نسيج الوجود لا يمثل الا مصدرا واحدا فقط لوجود العدم . أما الثانى له فهو الإنسان لأن الإنسان عند سارتر هو الحيوان الذى يجئ العدم على يديه الى العالم . وذلك لأن الإنسان يقوم بأفعال عدمية كثيرة فى حياته . إنه قادر مثلا على عزل ماضيه أو الغائه واسقاطه من حسابه، اذا تراءى له أن هذا الماضى يمثل هاوية أو حفرة أمامه أو يمثل عقبة فى وجوده أو فى طريق تحقيقه لذاته . هذا الماضى الذى يسميه سارتر باسم "الماضى- الجدار" لأنه يشبه فى تاريخ بعض بنى البشر الحائط الذى يصطدم به الناس ويعترض طريقهم فى الحياة . وقد يكون المستقبل- وليس الماضى- هو الذى يمثل الحائط فى حياة بعض الناس الأخرين . وفى هذه الحالة أيضا يبدو الأنسان أيضا قادرا على افراز العدم، فيقول بنتيجة هذا المستقبل ووضعه جانبا ليحصر نفسه فقط فى دائرة الحاضر أو دائرة الماضى (دائرة أمجاد الأمة الإسلامية مثلا أو دائرة عراقة الحضارة وكرم المحتد عند بعض الأفراد) .

والإنسان لا يكون قادرا على افراز العدم على هذا النحو الأخير الا اذا كانت له موهبة فريدة يسميها سارتر بموهبة "خداع النفس" . فأهم ما يميز الإنسان أنه الكائن الذى يستطيع أن يضحك على نفسه ويلغى أثناء ذلك بعض ذاته أو يبرز بعض لحظات تاريخية على حساب فترات أخرى . والإنسان يستطيع كذلك أن يوهم نفسه بأنه شخصية هامة أو بأنه أصبح يحتل وظيفة هامة أو مركزا اجتماعيا مرموقا أو بأنه سعيد فى حياته أو بأنه يمر مثلا بحالة حب ... وهكذا . ولن يتأتى للإنسان هذا كله الا عن طريق قدرته على الاعدام وهى قدرة عامة تتصل حتى بقدراته الادراكية .إنه على سبيل المثال لايدرك هذا الشئ الذى أمامه الا اذا قام باعدام ما حوله من وجود للأشياء من حوله أو من وجود شيئى، وباعدام كل العالم المحيط به . والأشياء فى هذه الحالة ستبدو أمامه وكأنها أصبحت بقعا أو بثورا على أرضية من العدم .

وعلى هذا النحو تكشفت أمام الإنسان - بفضل الفلسفة الوجودية - قدرات كثيرة له كانت خافية عليه محجوبة عنه بطريقة أو بأخرى . وأهم هذه القدرات قدرة الإنسان ليس فقط على تخطى ذاته بل قدرته على الانفصال عن الواقع . عن طريق التخيل الذى يقوم على الغاء بعض هذا الواقع أو كله، والأنفصال عنه تارة أخرى عن طريق اعدام بعض فترات حياته والأهتمام ببعض لحظات عمره على حساب اللحظات الأخرى، والأنفصال عنه تارة ثالثة عن طريق نفى أشياء كثيرة فى حقل الادراك الممتد أمامه بهدف تركيز الانتباه لا يركز انتباهه فى أشياء بعينها أو فى شئ واحد بعينه الا لأن دنيا الأشياء قد تحولت لديه الى دنيا "ادوات" . وهذا بُعد أو عمق جديد أضافه سارتر الى عالم الأشياء المادية . فالاشياء المادية المتناثرة أمامى ليست فقط موضوعات للمعرفة وليست فقط قائمة أمامى فى مواجهتى لمقاومتى بل تمثل أيضا بالنسبة لى مجموعة الادوات التى تعبر عن الوجود المتضايف لامكانياتى . أن وجودها من هذه الزاوية يرشدنى الى انشطتى الممكنة

والى افعالى المؤثرة التى من الممكن أن أقوم فيها مستخدما هذه الأشياء فى تحقيق أغراضى فى الحياة، فالاشياء من حولى عليها بصمات ثقافية أو حضارية - كما كان يقول هيجل - باعتبارها أدوات صنعها بشر وتؤدى الى تحقيق تكيف الإنسان مع الحياة وتأثيره فيها وتجسد تاريخا أو جزءا من التاريخ وتصور فكرة أو تيارا من الأفكار .

لكن يظل الإنسان قادرا على أن ينفصل عن الأشياء المحيطة به سواء منها ما كان يمثل لديه أدوات لاستعمالاته أو لا . وما ذلك الا لأن الإنسان عند سارتر سيظل هو الحيوان القادر على أن يقول " لا" أو هو الحيوان القادر على النفى وما ذلك الا لأنه حر . والحرية بهذا الأعتبار هى الصفة المميزة للأنسان لأنها تعبير عن قدرته على النفى .

وهذه الحرية عند سارتر هى مصدر سعادة الإنسان ومصدر شقائه فى الوقت نفسه . أنها مصدر سعادته لأن الانسان بها يبدو قادرا على أن يشيد لنفسه بنيانا خاصا، بيتا من زجاج، يعيش بين جدرانه البللورية كما تعيش الشرنقة فى داخل خيوطها التى نسجتها هى بزفرات فيها أو فمها . وهى أيضا مصدر شقائه لأنها هى التى تمنع الأنسان من أن يقفل الدائرة على نفسه عن طريق الجرى وراء تطلعات لا حدود أمامها، وآمال لا شاطئ لها . وهى أيضا التى تحول بينه وبين القاء نظرة شمولية كلية ليس فقط على العالم بل على حياته وعلى تاريخه الشخصى بفتراته أو بمراحله التى تتعاقب عليه . ولهذا فان سارتر هنا يعيب على هيجل نظرته التفاؤلية المغرقة أو المبالغ فيها التى قامت على افتراض قدرة الإنسان على هذه الرؤية الكلية . بينما هو - فى رأى سارتر - مجرد افتراض ليس له ما يبرره فى الواقع، اذ أن الإنسان كما يعرفه سارتر هو مجموعة من الإمكانيات غير الممكنة أو هو فقاعة من الهواء لا غناء فيها .



الفصل العاشر

الآثار العملية للفعل
فى
الخبرة البرجماتية



الآثار العملية للفعل فى الخبرة البرجماتية

رأينا أن الفكر الغربى لم يقتصر على العقل أو الذهن الأنسانى فى تصوره للعلاقة بين الإنسان والعالم وذلك لأن الحياة الفكرية عنده ليست وقفا على ملكة التفكير المنظم الذى يصدر عن هذه الملكة : ملكة الذهن، بل تتعمق لتشمل تلك الملكة الأخرى التى أطلق عليها برجسون اسم الحدس وما يصدر عنها من ادراك مباشر للحقيقة، وتتسع لتشمل دائرة الشعور أو الوعى ولتضم كذلك تلك التجربة المعاشة التى يتحدث عنها الفلاسفة الوجوديون .

كل هذا التطور يشهده الفكر الغربى فى أوربا . أما فى أمريكا فقد اتجهت الحياة الفكرية وجهة أخرى تتفق مع اتجاهات الناس فى هذا العالم الجديد وهى تلك الاتجاهات العملية التى يتميز بها بصفة خاصة رجال الأعمال الذين يهمهم فى المحل الأول تحقيق النجاح فى الحياة .

وعلى هذا النحو ظهر فى أمريكا مفهوم جديد للتجربة هو التجربة أو الخبرة البرجماتية . وفيه أصبحت التجربة أو الخبرة مقترنة بالفعل أو بتأدية سلوك معين وقيمة تقاس بنجاح الخطوات التى يتخذها الإنسان أو بتأدية سلوك معين . وقيمة الخبرة تقاس بنجاح الخطوات التى يتخذها الإنسان لتحقيق المعنى فى دنيا الواقع العملى . فالخبرة هنا ضرب من الفعل . إنها ليست التجربة المعملية التى تجرى فى المختبر ولا التجربة المعقولة التى رأيناها عند كانط ولا التجربة المعاشة التى رأيناها عند الوجوديين . وهى فوق هذا وذاك ليست منهجا من مناهج المعرفة .

أنها تجربة تقوم أولا وأخيرا على الفعل أو على النشاط العملى الذى يترجم الفكرة ويعبر تعبيرا واقعيا عن نجاحها أو فشلها .

فى عام ١٨٧٨ نشر تشارلس بيرس (الذى يعتبر المؤسس للفلسفة البرجماتية) بحثا عنوانه: "كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟" قال فيه إننا لا نعرف على وجه التحقيق ما هى الكهرباء فى حد ذاتها، أى أننا لا نملك ماهية عقلية للكهرباء، وكل معرفتنا بها محصورة فيما تؤديه لنا الكهرباء أو ما تحققه من أغراض عملية. ومعنى هذا أن معنى الكهرباء يتحدد بالنظر الى آثاره العملية التى نلمسها فى تجربتنا اليومية . والأمر على هذا فيما يتعلق بمعظم الأفكار فدقة هذا الجرس تعنى أن المحاضرة قد بدأت ولكن دقته الثانية تعنى أن المحاضرة قد انتهت . وقد ترتب على الدقة الأولى سلوك معين هو دخول الطلبة والاستاذ قاعة المحضرات، وترتب على الدقة الثانية سلوك آخر هو خروجهم . والدقة هى فى الحالتين . فالفكرة لها "مجال فعل" خاص بها . ومعناها يتحدد من خلال هذا المجال وبالنظر الى النتائج العملية المترتبة عليها .

وعلى هذا النحو يتغير معنى العقل . فالعقل ليس شيئا مفروضا على الخبرة من عل، وليس ملكة منفصلة عن الخبرة تفضى بنا إلى عالم سام من الحقائق الكلية أو عالم من المقولات والاطارات فى الخبرة ويقترن بها ليخلصنا من شوائبها ومن عبوديتنا لبعض العادات البالية التى تعوق طريق تقدمنا .

والفكرة التى تتحقق أو تمتد فى أفعال سلوكية هى التى تحوز موافقتنا وتغدو جزءا من عقيدتنا أو من معتقداتنا . فليس كل ما يرد على ذهننا من خواطر يصبح معتقدا لنا، اذ أن أفكارنا التى تبلغ هذه المرتبة هى فقط تلك الأفكار التى نراها تتحقق أمامنا على صورة أفعال تحفر آثارها فى نفوسنا وينعقد . سلوكنا عليها فتصبح معتقدا لا نملك عنه حولا .

وقد أراد بيرس منذ البداية أن لا يكون المعتقد معتقدا فرديا بل جماعيا وذلك

لأن المعتقد الحق هو الذى يعتقده مجموعة من الناس أو هو الذى يتحقق فى ارادة أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع . وهكذا فان المعتقد الصحيح هو الذى يمكن تعميمه على عدد كبير من الناس . أما المعتقد الذى أومن به أنا وحدى فلا يستحق شرف تسميته بالمعتقد، لأن ماهية الاعتقاد قائمة فى تحقيق السعادة لأكبر عدد من افراد المجتمع .

وقد توسع كل من وليم جيمس وجون ديوى فى أفكار بيرس وأضافا الى الفلسفة البرجماتية آفاقا جديدة . فذهب جيمس مثلا الى أن الحقيقة ليست الا ما يقودنا الى النجاح فى الحياة . وقال إن المعتقدات الصحيحة هى وحدها التى تنتهى بنا الى تحقيق أغراضنا الفعلية . وذلك لأن الحق لا يوجد أبدا منفصلا عن الفعل أو السلوك، باعتبار أننا نفكر لنعيش وليس هناك حقيقة كطلقة . ولاوجود لفكرة حقيقة فى ذاتها . اذ أن الفكرة أو المعتقد فى دنيا الواقع، ويعبر بالفعل عن قيمته المنصرفة فورا . ويلاحظ جيمس أن فكرتنا عن النار لا تحرق، أو على حد قوله ـ النار العقلية لا توقد خشبا والماء العقلى عاجزا عن أن يطفئ نارا . ولهذا فانه يهاجم صورنا الذهنية عن الأشياء المحسوسة ويقول أنها مهما بلغت من الوضوح والقوة فانها لا يمكن أن تعدل الأشياء نفسها .

من هذا نرى أن الفلاسفة البرجماتيين يتفقون مع الحسيين أو التجريبيين الذين يوجهون هم أيضا النقد ضد الصور الذهنية ويقولون عن هذه الاخيرة إنها ادراكات وانطباعات باهتة ضعيفة، أو إنها ليست الا هذه الادراكات والإنطباعات بعد أن يكون قد ضعف تأثيرها علينا ، ولكن البرجماتيين يختلفون عن الحسيين فى أنهم فهموا من التجربة معنى أكثر اتساعا من معناها عند الحسيين . فالفلاسفة الحسيون يعتلون على التجربة مفهومة على أنها الحقل الذى يشمل جميع الادراكات والانطباعات الحسية . أما البرجماتيون فالاحساسات عندهم ـ كما يقول جونديوى ـ ليست أجزاء من أية معرفة كانت ناقصة أو كاملة ولكنها مثيرة

ومنبهات وأنواع من التحدى للقيام ببحث أو بتحقيق ينتهيان بالمعرفة . وهذا معناه أن الإحساسات ليست طرقا من طرق معرفة الأشياء تختلف قوة وضعفا وتزيد فى قيمتها أو تقل عن الصور الذهنية وطريقة التفكير البرهانى، وانما هى منبهات للتفكير أو للسلوك .

ويوسعنا أن نقول ان عالم الخبرة المحسوسة يشتمل عند البرجماتيين على دائرتين : دائرة الآثار الحسية ودائرة الافعال أو السلوك . وكلاهما يقع فى الخارج، ويمثلان واقعا ملموسا، لكن دائرة الافعال الانسانية تعبر عن ردود أفعال الناس واستجاباتهم تجاه الأشياء المحسوسة التى هى منبهاتهم أو تعبر عن وظائف هذه الاشياء فى حياتهم . ولهذا فان دائرة الخبرة لا تشتمل فقط عند البرجماتيين على انطباعات حسية متفرقة بل تضم مجموعة من العلاقات بين الانسان والاشياء، ومجموعة أخرى من العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع بعضهم مع البعض الآخر من حيث انهم يتداولون تلك الاشياء بالعمال أو الصناع الذين صنعوها .. وهكذا وكل هذه الروابط أو العلاقات تنشأ فى حقل التجربة أو الخبرة وليست من وضع العقل . ولكن المهم أن نلاحظ أن البرجماتية قد أضافت الكثير الى معنى التجربة ووسعت دائرتها . ولهذا كله فان وليم جيمس يقدم فلسفته على أنها فلسفة التجريبية الأصيلة أو الراسخة، باعتبار أن التجريبية التى نجدها عند الفلاسفة الحسيين ليست الا تجريبية سطحية ومحصورة فى نطاق الانطباعات الحسية فقط .

وفضلا عن هذا فان البرجماتية تختلف عن التجريبية التقليدية من ناحية أن هذه الأخيرة كانت قد ذهبت الي أن الحقيقة معطاة أمامنا وأن دور الإنسان محصور فقط فى تسجيلها مادامت قائمة فى الوقائع الخارجية وفى الروابط القائمة بينها . أما البرجماتية فقد رفضت هذا التصور الاستاتيكى للحقيقة وقدمت بدلا منه تصورا ديناميكيا أصبحت فيه المعرفة أو الحقيقة مرتبطة ارتباطا وظيفيا بالفعل

وأصبحت كذلك حقيقة متحركة تتصل بنشاط الأنسان وتتوقف على ما يستطيع أن يحققه من منفعة من ورائه . الحقيقة أو المعرفة فى الفلسفة البرجماتية لم تعد قائمة فى الأشياء، وموجودة فى الخارج بل أصبحت تقبل على الأشياء من خلال النشاط البشرى والسلوك الذى يقوم به الإنسان فى الإستجابة لها . وهذا معنى آخر لما يقصده وليم جيمس من وراء قوله بأن فلسفته تمثل التجريبية الأصيلة .

ومن ناحية أخرى فان التجريبية الأصيلة عند وليم جيمس والفلاسفة البرجماتيين بوجه عام تتعارض مع المثالية الهيجلية من ناحية أن هيجل جعل موضوع المعرفة هو التصورات العقلية والروابط القائمة بينها . وهذه التصورات تمثل عند هيجل لب الواقع أو روحه . أما البرجماتيون فقد رأو أن التصور لا يمس لب الواقع أو روحه فى شئ لأنه اذا كان هذا صحيحا فما هو المعيار الذى يجعلنا نفضل تصورا على آخر ونصفه بأنه صحيح وبأن الآخر فاسد ؟ ان العبرة هنا ليست فى التصور نفسه بقدر ما هى فى الأثر الفعلى الذي يحدثه التصور فى حياتنا وفى الأفعال التى نقوم بها استجابة له . فصحة المعتقد مرتبطة اذن بالفعل الذى تتحقق به منفعته . وعلى هذا فان الفعل والمنفعة هما الأصل لا التصور العقلى . واذا كانت الصورة العقلية التى لدينا عن موضوع ما أو اذا كان التصور العقلى الخاص بهذا الموضوع ليس صورة جوفاء أو ليس تصنورا فارغا فانها ستنحل فى نهاية الأمر الى مجموعة من الآثار العملية سواء كانت أثارا قريبة مباشرة أو بعيدة غير مباشرة فالتصور الصحيح به أدواته أو مقولاته العملية التى ليست فى حقيقتها إلا مسارات تجاربنا التى نسلكها بازائه . ففى هذا الانتقال المستمر من تجربة سلوكية الى أخرى ترتبط جهودنا فى توضيح معنى هذا التصور. والمهم فى جميع الأحوال أن لانفهم التصور على أنه فكرة مجردة لها وجودها قبل الواقع ومستقلة عنه . ولو فعلنا ذلك - والفلاسفة العقليون هم الذين يفعلون ذلك - لكنا أشبه ببعض رجال الاقتصاد الذين يخطئون فيزعمون أن أوراق

النقد لها قيمة فى ذاتها قبل التعامل بها . وعلينا أن نلاحظ أن تأثيرنا فى الأشياء لا يقتصر فقط على ردود الأفعال السلوكية التى توحى الينا بها هذه الأشياء بل ومصالحه، فيدخل الشئ الواحد فى نسق معين من المصالح والأغراض فيكتسب بهذا معنى ما، ثم يقوم هو نفسه بادخال نفس هذا الشئ فى نسق آخر من مصالحه فيكتسب معنى جديدا قد يكون مختلفا أو متعارضا مع معناه فى النسق الأول، وقد يكون مكملا له . ومعنى هذا أنه لا وجود للحقيقة، بل الموجود هو الحقائق أو مجموعة من الحقائق .

الإنسان اذن هو الذى يهب الأشياء حقيقتها وفقا لتجربته البرجماتية معها . ولما كان الإنسان لا يقوم بتجربة برجماتية واحدة مع الأشياء، بل بتجارب متعددة، فلن نكون هنا بصدد تجربة واحدة بل بصدد تجارب متكثرة متعددة . والعالم كله عالم متكثر لا يخضع لمبدأ واحد، ولا يمثل تجربة واحدة . وهذا معنى آخر للتجزيبية الأصيلة كما حددها وليم جيمس . ان هذه التجريبية الأصيلة تقدم لنا عالما كثريا أشبه بالجمهورية الفيدرالية منه الى الامبراطورية أو الملكية .

وقدم جون ديوى صورة للبرجماتية عرفت باسم مذهب الذرئع أو الذرائعية . وكان ديوى متأثرا فى معظم ماكتبه بفلسفة داورن فى التطور . فهو يرى أن حياة الإنسان ليست فى جوهرها الا محاولة متصلة من جانبه لتحقيق التوافق مع البيئة المحيطة . واذا لم يستطع تحقيق هذا التوافق فان مصيره حتما الى الموت . لكن ما سبيل الانسان لتحقيق هذا التوافق ؟إنها أفكاره، فأفكار الانسان ليست الا الوسائل أو الذرائع التى يتلمس بها طريقة الى تحقيق هذا التوافق .والتجربة السلوكية للإنسان فى الحياة تكون ناجحة بقدر اهتداء الإنسان الى أفكار تمثل محاور ارتكاز فى البيئة وذرائع تعبد له الطريق الى السيطرة عليها . ولهذا فان الأفكار التى يتحدث عنها ديوى ليست أفكارا مجردة وليست احكاما منطقية نظرية كتلك التى اعتاد المناطقة أن يقدموها لنا ويربطون فيهابين موضوع عقلى ومحمول لهما فى الواقع بل هى بالاخرى تعبرُ عن أحكام تنبع من الواقع ويكون موضوعها ومحمولها معبرين عن موقف تجريبى معين . فالفيلسوف البرجماتى الذى يصدر احكاما عقلية شبيه بالقاضى الذى لا يصدر حكمه الا بعد أن يكون قد

اطلع على "معاينة النيابة" واستمع الى أقوال الشهود وعاش جو الجريمة أو الحادثة . ومن ثم لا يجئ الحكم الذى يصدره بعد هذا الا معبرا عن الوقائع التى عاينها . أما الأحكام العقلية النظرية فليست فى نظر ديوى الا خطوة انتقالية تمهيدية للأحكام البرجماتية الواقعية . وما أشبه هذه الآحكام النظرية بالفروض العلمية التى يلجأ اليها العالم التجريبى والتى لا تصبح قانونا الا بعد التحقق من صحتها فى المختبر .

ولهذا كان الاصلاح الذى قدمه ديوى لعلم المنطق ولنظرية المعرفة قائما على أساس البدء من الذكاء لا من العقل أو الذهن أو الذات العارفة. اذ أن هذه البداية الأخيرة هى التى أغرقت المنطق ونظرية المعرفة فى الميتافيزيقا وفى التوجهات المثالية التى اثقلت حركتها . وبخل هذان العلمان بهما ما يطلق عليه ديوى اسم "حرب الفلسفات" . وبهذا المعنى أيضا كانت البرجماتية عند ديوى وعند وليم جيمس من قبله تجريبية أصيلة أو أصلية .

ويعرف جون ديوى الفلسفة بأنها رؤية تهدف الى تحرير العقول من الأهواء وتخفيف حدة التوتر فى الحياة الاجتماعية السائد فى عصرهم . ومعنى هذا أن ديوى يوسع من معنى البيئة فيفهم منها كل ما يدور حول الإنسان من ظروف مادية ومعتقدات ومعايير وآراء اخلاقية، وكان واضحا فى إنه أراد أن يؤسس الأخلاق على نوعين من الدراسات السيكلوجية من ناحية، والدراسات الإجتماعية من ناحية ثانية . وكل منهما غوص فى البيئة بطريقة أو أخرى، ومحاولة لتضييق الثغرة القائمة بين العقل النظرى والعقل العملى أو بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . فالتجربة الأخلاقية فى رأى جون ديوى بحاجة الى ضوابط كثيرة تتلقاها من عالم الأشياء والوقائع والظاهرات المادية والفسيولوجية والبشرية أو الإجتماعية وهذه الضوابط الأداتية أو الذرائعية من شأنها أن تسهم فى غرس المعايير الأخلاقية في النفوس البشرية على نحو جذرى .





الفصل الحادى عشر

الفلسفة التحليلية واهتمامها بالوجود اللفظى



الفلسفة التحليلية واهتمامها بالوجود اللفظي

نقصد بأصحاب الوجود اللفظي في الفلسفة فريقين : فريق الفلسفة الذرية المنطقية مثل لود فيج فتجنشتين وبرتراندرسل، وفريق الفلسفة الوضعية المنطقية من امثال كارناب وشليك ورايشنباخ وآير. فهذان الفريقان بالرغم مما بين ممثليهما من فروق، الا اننا نستطيع أن نتحدث عن ممثليهما على أنهم من أصحاب معسكر اصحاب الوجود اللفظي أو أصحاب الفلسفة التحليلية .

وسيكون حديثنا عنهم من الزاوية التي تهمنا هنا في دراستنا للعلاقة بين الإنسان والعالم، حيث سنبين تصوراتهم للإنسان والكون والوجود ككل . وسنرى كيف انهم حولوا الفلسفة من ميدان الوجود العام الى ميدان اللفظ واللغة، فأصبحت الفلسفة معهم دراسة لقضية على هامش الوجود، أو هي فلسفة تدرس أمرا لا يقع في صميم الوجود وانما قبل الوجود .

فقد هاجموا الفلسفة التي تثير مشكلات من قبيل : الجوهر، والعلة، والمبدأ، والعدم، والوجود، والأصل، والمصير .... الخ، وتجعل من مهمتها الرئيسية بعد ذلك حل هذه المشكلات . ويمكن للفلسفة أن تصبح ذات قيمة اذا ما بعدت عن تلك المشكلات وعن محاولة تقديم الحلول لها، واذا ما أصبحت تحليلا للغة . وبهذا المعنى ستكون الفلسفة تحليلية، وستكون هي المنطق، لأن المنطق كما يفهمه أصحاب هذا الإتجاه لا شأن لقضاياه بأمور الواقع، بل هو بحث في جهازنا الرمزي اللغة، وتحليل لعناصره أو لوحداته التي يتركب منها .

واذا كانت الفلسفة تحولت معهم الى المنطق، فغدت هى والمنطق شيئا واحدا، فـان المنطق عندهم أصبح بدوره منطقا للغة لا للوجود، ومن هنا فهو يختلف عن المنطق الواقعى عند هيجل الذى يقوم على ديالكتيك الصيرورة والتأليف بين الموضوع ونقيضه والذى يستند على الماهية التاريخية . واذا كان التصور أو الفكرة فى المنطق الهيجلى يتحقق فى الماهية الواقعية، فان الفكر عند الفلاسفة التحليليين إنما يتحقق فى اللغة . بل إنهم قد ذهبوا الى أن اللغة هى هى الفكر.

ولقد رفض هؤلاء الفلاسفة البحث فى الوجود العام والحق والخير والجمال، لأنهم زعموا أن اصدار أى أحكام على مثل هذه الأمور عمل زائف، يقول كارناب : "إننا لا نصدر حكما حول واقعية المعطيات التى أمامنا، وعما اذا كان العالم الطبيعى مظاهر لحقيقة أخرى أم لا . وذلك لأن الأحكام بالنسبة الى التحليل المنطقى ليست الا مشاكل زائفة" . لكن اذا كان هؤلاء الفلاسفة يريدون أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم ولا يصدرون أحكاما تتعلق بوجود الأشياء وأمور الواقع، فكيف يتسنى لنا أن نصدقهم فى قولهم بأنهم يحتكمون الى وجود الأشياء الواقعية فى رفضهم لقضايا الميتافيزيقا، وذلك فى مبدئهم المسمى بمبدأ التحقق ؟ كيف نجعل نفس الشئ معيارا ثم نعود فنحسب منه الثقة على هذا النحو ؟ فهم بعد ما قالوا أنهم لا يصدون أحكاما على الواقع، عادوا فقالوا بأن الواقع معيار للتمييز بين العبارات الصادقة والكاذبة، واعتبروا أن العبارات التى تتناول افكارا من قبيل الأفكار الميتافيزيقية أنما هى عبارات خالية من المعنى، لأنها أفكار لا يمكن التحقق من وجود ما يقابلها فى الواقع، وبالتالى لا يمكن القول بأنها صادقة أو كاذبة يمكن أن نقول عنها فقط - من وجهة نظرهم - أنها خالية من المعنى، لأنه ليس هناك مشاهدات فى الواقع الخارجى تقابل الأفكار التى تتضمنها وهم يقسمون العبارات الى عبارات تحليلية وأخرى تركيبية أو تأليفية . والعبارات التحليلية هى عبارات تحصيل الحاصل التى لا تأتى بجديد . وكل قضايا المنطق والرياضيات من

هذا الطراز . والعبارات التأليفية هى التى تأتى بجديد وتؤلف موضوعاتها من العالم الخارجى . أما الميتافيزيقا فلا يمكن أن نقول عنها إنها تحليلية، ولا يمكن كذلك أن نصفها بأنها تأليفية، ولهذا فهى عديمة الجدوى .

ومن هنا فان أحد الفلاسفة التحليليين، وهو براتراندرسل، يعتبر أن الفلسفة التى تشتمل على تصورات وأحكام عن الوجود ككل، عن الكون فى مجموعة عن الحياة فى معناها الشمولى ـ فلسفة غير علمية . ويقدم لنا بدلا منها فلسفة علمية أو فلسفة تصطنع المنهج العلمى . والفلسفة الجديرة بهذه الصفة عند رسل فى الفلسفة التى لا تكتفى فقط باخراج الدين والأخلاق وعلم الجمال من حسابها، بل تكف أيضا عن تقديم تصورات تتعلق بالوجود ككل . أكثرمن هذه الفلسفة العلمية فى نظر رسل لن تسمح لنفسها أن تتحدث عن الأشياء المادية والأشخاص لا تتمتع بما نظن أنها حاصلة عليه من وجود . والنتيجة لهذه النظرة أن تلوذ الفلسفة بالوجود الوحيد الذى تطمئن اليه، وهو الوجود المنطقى . أنظر مثلا الى عبارة كهذه "اذ كانت س عضوا فى الفئة أ، و أ عضوا فى الفئة ب ، فإن س لابد أن تكون عضوا فى الفئة ب ، أيا كان كل من س ، أ ، ب " . هذه العبارة تقدم لى وجودا لا أستطيع أن أشك فيه . وفوق ذلك فانها تقدم لى وجودا عاما، وينطبق ما تقرره على كل ما فى الكون حاضرا وعلى ما يمكن أن يوجد فيه مستقبلا دون أن تشير فى مدلولها الى موجودات بعينها وينبغى أن نلاحظ أن الوجود العام عند رسل ليس هو الوجود ككل، وإنما هو الوجود المنطقى الذى أراد يحصر الفلسفة كلها فيه .

مع أن فلاسفة هذا الإتجاه يزعمون أنهم يرفضون اصدار أحكام عن العالم ككل، ، الا أن أحدهم وهو فتجنشتين يتساءل سؤالا فلسفيا أصيلا هو : ماهو العالم ؟ والإجابة عنده وعند المناطقة الذريين الوضعيين هى أن العالم ليس مكونا من أشياء بل من وقائع ولكن ما الفرق بين الواقعة والشئ ؟ الشئ قائم بذاته : قلم، مسطرة مائدة ....الخ . أما الواقعة فبناء يتألف من ارتباط تلك الأشياء فيما

بينها بعلاقة ما، مثل " القلم فوق المائدة" . لكن ليس العالم عندهم مجموعة من الوقائع فقط، بل مجموعة من الوقائع معبرا عنها فى قضايا أو صيغ منطقية . فاهتمامهم بالوقائع يختلف عن اهتام أى شخص بها، لأن الوقائع وحدها عندهم هى التى يمكن أن يعبر عنها فى صيغ منطقية، فقولى "هذا الشئ أحمر" ، أو "القلم فوق المائدة "، أو "عطيل أحب ديدمونة" قضايا أو صيغ منطقية والوجود الذى تقدمه لى هذه الصيغ المنطقية أكثر تجريدا من وجود الوقائع فى مجراها الواقعى، وأكثر تجريدا من وجود الأشياء، كما يقول رسل . فالقضايا المنطقية لها عندهم كينونة مجردة الأشياء، وعن مجرى الووقائع . فقضية "سقراط فان" لها كينونة خاصة، ولا تعمتد على وجود سقراط فى الخارج أو على هدم وجوده . إن وجودها أو كينونتها شئ آخر، كما يقول رسل أيضا . ولما كان وجود القضايا مختلف عن الوجود الوقائع، فان القضية لا تعتبر عن الواقعة ولا تمثلها، لأنها بناء قائم بذاته . ومن هنا يمكن القول بأن العالم الذى نقلنا اليه المناطقة الوضعيون عالم مجرد يدير ظهره للواقع ولكل التشكيلات الواقعية النابضة بالحياة والتى تتكون فى الطبيعة وفى المجتمع بطريقة متقنة وتتألف منها مركبات ذوات علاقات معقدة تلزم الذات العارفة والأنسان الفرد باحترامها . أننا هنا مع الوضعيين المناطقة فى عالم مجرد، ممعن فى تجريده . وذلك لأن فتجنشتين لا يصل الى وقائعه عن طريق الواقع، وإنما طريقه اليها هو اللغة . الواقعة عنده الجملة التى بها من الأمكانية - وأقول الأمكانية فقط - ما يسمح لها أن تولد واقعة أخرى أبسط منها، أو ما يسمح لها أن تنحل - عن طريق التحليل المنطقى، أو هكذا يسميه - الى واقعة أخرى (جملة أخرى) أكثر بساطة منها .

ويتحدث رسل وفتجنشتين حديثا غير معتاد عن الشئ . فهذا الكرسى الذى أجلس عليه ليس شيئا عندهما، لأنه مركب . أما الشئ فهو الجزئ الحسى : نبرات الصوت، ومضات اللون، بقع اللون، لمسات الأصابع ... الخ، وبعبارة أخرى أن

الشئ هو الواقعة الذرية، مثل : "هذه بقعة حمراء" التى أصل الى معرفتها عن طريق ما يسميه رسل المعرفة باللقاء . أما اذا قلت مثلا : " هذا قلم " فالمعرفة فى هذه الحالة معرفة بالوصف . وهذه التفرقة قال بها رسل ليقضى على وجود الجوهر المادى الذى كان قد قرر باركلى أنه غير موجود وارجعه الى حزمة من الصفات أو الكيفيات المدركة بالحواس، فجاء رسل وقرر ما كان قد قرره باركلى من عدم وجود جوهرى مادى، وارجعه لا الى كيفيات مدركة حسيا بل الى جزئيات حسية عارضة لا تحتل من الزمان أكثر من لحظة خاطفة، بل أن زمان اللحظة أكثر بكثير من الزمان الذى يحتله الجزئ الحسى .

ولا شك أن هذه النظرة الذرية الى وجود الشئ المادى قد أدت بالتعاون مع النظرة المنطقية الى اذابة الكيان المادى للشئ . ولم يكتف هؤلاء الفلاسفة بالقضاء على الوجود المادى للأشياء، بل قضوا كذلك على الكيان الواقعى للأشخاص . فاذا كانت أسماء الاعلام فى اللغة العادية تشير الى أشخاص واقعيين، فان هذا يعد أمرا خاطئا ونظرة غير صائبة الى اسماء الاعلام من وجهة نظرهم . فهذا الشخص الذى أمامى مهما أقسم لى رجل البوليس أنه شخص واحد عن طريق التحقق من بطاقته الشخصية أو هويته - ليس فى حقيقة الأمر الا مجموعة من اللقطات التى أكونها عنه فى ظروف متباينة . واذا كانت هناك أفعال تصدر عن هؤلاء الأشخاص وترتبط بهم واذا كنا نعبر عن هذه الأفعال فى عبارات نعبر عن هذه الأفعال فى عبارات لغوية مثل :"مؤلف السلطان الحائر" و "مؤلف ويفرلى" و "مشيد الهرم الأكبر" قاصدين بالعبارة الأولى شخصا معينا هو "توفيق الحكيم" وبالثانية "سكوت وبالثالثة "خوفو" ، فان رسل فى نظريته المسماه بنظرية الأوصاف المحددة يؤكد لنا أن هذه العبارات لا تدل على هؤلاء الأشخاص لأننا لو اتجهنا بها هذا الاتجاه لجعلناها تشير الى وجودات قائمة وثابتة فى الخارج، الأمر الذى علينا أن نتفاداه . إنما تدل العبارات عنده على دلالات لفظية أخرى، لأن

كل عبارة منها تولد عبارات لفظية أخرى، وكل عبارة منها تضم مجموعة من الرموز الناقصة التى تصبح كاملة اذا أضفنا اليها رمزا آخر . فعبارة " مؤلف السلطان حائر" يكتمل مغزاها اذا جعلناها " :مؤلف السلطان الحائر مصرى" . وهذه العبارة الأخيرة تقرر ثلاثة أشخاص : أن شخصا ما ألف السلطان الحائر، أن شخصا واحدا هو مصرى . فهذه المغازى اللغوية هى الدلالة الحقيقية لهذه العبارة. ومن الخطأ - عند رسل - أن نقول إنها تشير الى شخص معين فى الخارج هو "توفيق الحكيم" ! .

والنتيجة المترتبة على نظرية الأوصاف المحددة لرسل لا تتمثل فقط فى القضاء على وجود الله والروح والنفس والضمير الأخلاقى والارادة، بل تتمثل أيضا وبشكل أساسى فى القضاء على وجود المادة والكيان المادى للإنسان . ولهذايمكن القول إن الإنسان عند رسل لم يعد له روح ولا مادة .

هكذا انتهت الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية الى القضاء على الكيان الإنسانى مادة وروحا باسم النظرة العلمية الدقيقة التى تستبعد من مجال العلم كل ما لا يقبل التحقق الواقعى . ثم أنها لم تكتف بذلك فانكرت أهمية دراسة الوجود العام والحق والخير والجمال، ورفضت أن تصدر أحكاما تتعلق بالواقع اللهم الا الواقع اللفظى ، فاختزلت الوجود كله فى اللفظ، والفلسفة كلها فى المنطق!

والخلاصة أن الفلاسفة التحليليين قد رأوا أنه لم يعد من حق الفلسفة والفلاسفة أن يصدروا أحكاما على الواقع : واقع الأشياء المادية وواقع الأشخاص وواقع الوجود ككل، ولم يعد من حقهم أيضا معالجة القيم : قيم الحق والخير والجمال لأنها أمور وجدانية وليست علمية وأصبحت وظيفة الفلسفة عندهم محصورة فقط فى توضيح ما نعرفه من قبل، وذلك لاعتقادهم بأن المشكلات الفلسفية لا تنتج الا من الخلط وسوء الفهم عند الفلاسفة التأمليين . وهذا التوضيح لمعارفنا السابقة هو

الذى يقصده فلاسفة الوجود اللفظى من قولهم بأن الفلسفة أصبحت تحليلية، بأن المنهج الوحيد الذى ينبغى على الفلاسفة أن يتبعوه هو المنهج التحليلى . والتحليل هنا هو تحليل للتصورات، أو هو بالاحرى تحليل للغة التى نعبر بها عن تلك التصورات .

فقد لاحظ جورج مور مثلا - وهو أحد الفلاسفة التحليليين - أن الفلاسفة التأمليين قد درجوا على استعمال الألفاظ والعبارات على نحو يختلف عما يجرى فى استعمال الناس العاديين . ولهذا بات من واجب الفلسفة التحليلية أن تقوم بتحليل المفاهيم والتصورات التى تمثل موضوعات تلك الألفاظ والعبارات، وذلك عن طريق التصور المركب الغامض الى تصورات بسيطة، أو عن طريق "فكه" الى اجزائه، والحصول على تصورات أخرى مختلفة عن التصور الأصلى لكنها تمثل تكافؤا منطقيا له . الهدف من وراء هذا التحليل اللغوى التوضيحى هو ابراز التناقضات الكامنة فى المفاهيم والتصورات الفلسفية، وتقديم اضافة جديدة لمعرفتنا بالعالم وبالأشياء . وبعبارة أخرى فان الهدف من وراء هذا التحليل هو تحويل الصياغات المجردة التى درج على استعمالها الفلاسفة الى أمور واقعية مستعملة فى اللغة الجارية العادية، وذلك بهدف تبديد ما حولها من غموض وضباب. وقد يؤدى بنا التحليل الى أن نكتشف أن بعض المصطلحات التى يستخدمها الفلاسفة خالية تماما من المعنى . وعلى هذا النحو يكون معنى التحليل - كما عند براترند رسل - هو التعريف الجيد الذى يؤدى الى رد المفاهيم الفلسفية الغامضة الى عناصرها، باعتبار أن هذه المفاهيم ليست فى حقيقتها الا أوهاما لابد أن نقوم بعمليات تشذيب وبتر لزوائدها تؤدى الى نتيجة حتمية وهى "الأقتصاد فى الفكر" عن طريق ما يسميه رسل " نصل أوكام " ويجد فتجنشتين مهمة الفلسفة التحليلية من جانبه بأنها التوضيح المنطقى للأفكار . فالمنطق هو الذى يكشف لنا عن بناءأو تركيب العالم . وهذان البناءان بناء واحد . اذ أن اللغة مرآة أو صورة للعالم تقدم تخطيطا أو صورة تخطيطية للواقع اللفظى للعبارة التى

أمامنا، صورة نقوم فيها بحصر امكانياتها اللغوية، وكل ما يمكن أن تولده من عبارات لفظية أخري، ايجابا وسلبا .

وهكذا نرى أن الفلسفة قد أصبحت على يد رجال المدرسة التحليلية تكتفى بالاحتماء فى منطقة هامشية هى منطقة اللغة أو منطقة الوجود اللفظى، وتقتصر مهمتها فقط على التحليل اللغوى بدلا من أن تتناول مشاكل الوجود الواقعى والمسائل الأخلاقية الحيوية التى يهتم بها الأفراد والمجتمعات على السواء . لكننا لا نريد فى الوقت نفسه أن نقلل من أهمية الدراسات اللغوية المنطقية فى القاء أضواء كثيرة على بعض المفاهيم الفلسفية الغامضة .



الفصل الثانى عشر

البنيوية والقطيعة بين الإنسان والعالم الخارجى



البنيوية والقطيعة بين الإنسان والعالم الخارجى

البنية عبارة عن صورة منظمة لمجموعة من العناصر المترابطة فيما بينها بعلاقات ثابتة قادرة على أن تنظم نفسها تنظيما داخليا يخلع عليها معقولية نابعة من ذاتها ويؤدى الى تكوين كيان مستقل لها يقف فى وجه مبادرات الذات الإنسانية حتى يشلها أو يخفيها، ان لم يؤد الى الغائها تماما .

واذا كنا قد بحثنا فى هذا الباب مسألة العلاقة المعرفية بين الإنسان والعالم فى تطور الفكر الفلسفى الغربى ، ورأينا أن هذه العلاقة قائمة على ضرب من التواصل بين الذات الإنسانية والعالم الخارجى، فانه من باب المفارقات التاريخية المدهشة حقا أن يشهد الفكر الفلسفى الغربى فى آخر تطور له على يد البنيوية قطيعة معرفية أوابستمولوجية بين الانسان والعالم . وذلك لأن هذا من العلاقات الثابتة الذى تمثله البنية سيقف بالضرورة فى وجه أى تواصل بين الذات والعالم . وبالتالى فان هذه القطيعة المعرفية من شأنها أن تترك كل أفعال الإنسان ونشاطاته خاضعة للاشعور واللامعقولية .

وقد بدأت البنيوية من مطلع هذا القرن على يد العالم اللغوى السويسرى فردينادى سوسير الذى رفض دراسة اللغة كظاهرة اجتماعية وآثر أن يقف عند دراسة الثنائيات التى تثيرها الدراسات اللغوية ويؤدى الإهتمام بها الى حصر اللغة فى آلياتها الخاصة وعزلها عن محيطها الخارجى، مثل ثنائية اللغة والكلام وثنائية الصوت والمعنى وثنائية علم اللغة الداخلى وعلم اللغة الخارجى . وكان

اهتمام دى سوسير بالصوت (الدال) على حساب المعنى أو المضمون (المدلول) وباللغة الداخلية على حساب اللغة الخارجية التى تمثل علاقة اللغة بالدوائر التى تؤثر فيها كالحضارة والتاريخ . وقد اتجه دى سوسير كذلك الى تثبيت الظواهر اللغوية وعزلها عن التطور والتاريخ ، وبمعنى أنه ألغى تزمن تلك الظواهر بالزمان والتاريخ واكتفى بعلاقاتها الداخلية وتزامنها فى زمانها الداخلى الخاص بها .

وقبل أن نتتبع بعض تطبيقات الحركة البنيوية فى مجالاتها الرئيسية التى عرفت بها وكانت متأثرة بدراسات دى سوسير فى اللسانيات، نود أن نشير الآن الى أن هذه الحركة قد ازدهرت فى الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، كرد فعل على الفلسفة الوجودية التى كانت مسيطرة على الساحةالفكرية فى فرنسا . فقد رأى رواد البنيوية ليفى شتروس أن محاولة الوجودية للوصول الى حقيقة الإنسان عن طريق "التجربة المعاشة" محاولة فجة وسطحية تعجز عن معرفة القواعد والعلاقات الباطنية الكامنة داخل الإنسان، اذ أنها تقف عند الظواهر الخارجية وتعتمد على تحليل المشاكل الفردية والتجارب الشخصية وترقى بها الي مستوى المشاكل الفلسفية . ويؤدى هذا - من وجهة نظر شتراوس - الى لون من ألوان الفلسفة السوقية ! .

وقد نشأت البنيوية أيضا - وبشكل أساسى - كرد فعل ضد النزعة التاريخية التى تزعم القدرة على تفسير أية ظاهرة انسانية من خلال معرفة تاريخها ، فالانسان عندأنصار النزعة التاريخية "كائن تاريخى" قبل أى شئ . وهذا ما يميزه عن سائر الكائنات، لأنه الكائن الوحيد الذى له تاريخ . ومن هذا المنطلق عمل التاريخيون على تفسير أية ظاهرة بالرجوع الى الأطار التاريخى الذى ظهرت فيه، ونظروا الى التاريخ نفسه باعتبار أنه فى تقدم مستمر، تضيف فيه كل مرحلة تاريخية جديدا الى المرحلة السابقة عليها، وهذه الاضافات تتم بطريقة تراكمية أما فلاسفة البنيوية فقد رفضوا هذا التصور التاريخى، وقدموا تصورا آخر، مفاده أن

هناك بنية واحدة فى كل المراحل التاريخية، وهذه البنية تتميز بالثبات والسكون وكل ما يفعله التاريخ مع هذه البنية هو أنه يعمقها ويعيد النظر فيها، ويزيدها تعقيدا وسعة . ولذلك فان النزعة التاريخية اذا كانت تقول بأن التاريخ يسير بشكل صاعد الى أعلى، فان البنيوية تنظر الى التاريخ نظرة سكونية، فتقول بالتوازى بين العصور القديمة والعصور الحديثة، والفرق الوحيد بين القديم والجديد هو فى العمق والسعة والتنوع . أما البذرة أو الأصل البنيوى فهو واحد لا يتغير فى كل الأحوال .

ولقد اراد البنيويون من وراء السعى نحو الوصول الى البنيات الثابتة التى تكمن وراء التغيرات والمظاهر ـ التشبه بالعلوم الطبيعية والرياضية فى سعيها لمعرفة قوانين الكيفية الغامضة . ولذا يمكن بأن البناء الذى تسعى اليه الدراسات البنيوية فى العلوم الأنسانية، شبيه بالقانن الرياضى العلمى فى العلوم الطبيعية، ومن هنا يبرر الفلاسفة البنيويون "لا تاريخهم"، فان البنية بدورها "لازمانية" لأنها تعبر عن ضرورة مماثلة .

وحتى نزيد هذا الأمر وضوحا لنضرب مثلا على ما تحاول أن تقوله البنيوية من خلال أحد اعلامها وهو ليفى شتراوس، الذى ركز ابحاثه وتطبيقاته البنيوية فى مجال الانثروبولوجيا، فدرس المجتمعات البدائية بهدف استخلاص آليات التفكير التي تتحكم فى نظرتها الى الأشياء. وكان يرى أنه اذا ما تمكن من استخلاص هذه الاليات، فانه سيتمكن من معرفة العقل الأنسانى بشكل عام، لأن للعقل الانسانى هوية ثابتة لا تتغير رغم اختلاف العصور والحضارات، والعقل البدائى بأنماطه مايزال يؤثر فينا بشكل خفى رغم كل التعقيدات التى تكتنف تفكيرنا . وقد ركز شتراوس فى دراسته الانثروبولوجية على أساطير المجتمعات . وتوصل شتراوس الى رأى جديد فى مجال دراسته للأساطير ، فحواه أن التفكير الاسطورى تفكير له منطق خاص به، ولذا فمن الخطأ القول بان هناك تفكيرا غير

منطقى وتفكيرا منطقيا، أو أن هناك تفكيرا متوحشا وتفكيرا مدنيا : ذلك أن تفكير المجتمعات البدائية تحكمه عمليات منطقية مثل تلك العمليات التي تحكم التفكير الحديث، والخلاف الوحيد بينهما يكمن فى أن التفكير الأسطورى تفكير منطقى على المستوى المحسوس .

وتمخضت أبحاث شتراوس عن عديد من النظريات الأخرى، نذكر منها ـ على سبيل المثال ـ تلك النظرية التى تشير الى أن هناك بناءا اساسيا واحدا يكمن خلف نظام القرابة ونظام اللغة فى المجتمعات البدائية، فاذا كان نظام اللغة قائمة على تبادل الالفاظ والرسائل من أجل التواصل أو الأتصال بين الافراد والجماعات، فان نظام القرابة قائم أيضا على تبادل النساء أو الرسائل فى المجتمعات البدائية بين الافراد والأسر من أجل التواصل أو الأتصال . ولا تدل ظاهرة تحريم الزواج من الأقارب مثل الأبنة والأخت على المنع بقدر ما تدل على العطاء : عطاء الأبنة والأخت وسائر المحرمات الى الأخرين .

واذا كان شتراوس قد ركز فى دراسته على المجتمعات البدائية، فان هناك فيلسوفا بنيويا آخر هو ميشيل فوكو قد ركز فى دراسته على الفكر الحديث وخاصة الفكر الأوربى، ففي كتابه "الكلمات والأشياء" الصادر سنة ١٩٦٦م درس العقل الأوربى الحديث فى قرونه الخمسة الاخيرة، وقسمه الى مراحل لكل مرحلة بناء مغلق ونسق محدد ثابت، لكنه لم يدرس أسباب التحول والانتقال من مرحلة إلى مرحلة .

ووصف فوكو معارف وأفكار عصر النهضة بأنها محددة مغلقة على ذاتها، يسودها الوحدة والتشابه . ومن هنا فقد اعتبر أن البناء المسيطر على ذلك العصر هو بناء شبيه بالمجال المرجعى أو بالفلك الدائرى المقفل . أما العصر الكلاسيكى ـ ويشمل القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ فان معارفه وأفكاره تتسم بالنظام، سواء فى العلوم أو الفنون أو النظم السياسية . وينتهى فوكو الى أن نموذج

المسطح هو الذى يعبر عن روح النظام السائدة فى هذا العصر .أما القرن التاسع عشر فيرى فوكو أن "التاريخ" قد حل فيه محل "النظام" وعندما يصل الي العصر الحالى يقول إن النموذج الهندسى الذى يعبر عنه هو المثلث : لأن العلوم السائدة فيه تنقسم الى ثلاثة أنواع : العلوم الرياضية والفيزيائية، والعلوم التجريبية مثل اللغة والبيولوجية والاقتصاد والفكر التأملى الفلسفى .

وهكذا نرى أن فوكو قد حاول أن يعبر عن البناء الداخلى الذي يميز كل مرحلة من مراحل الفكر الأوربى الحديث . ولاشك أنه وقع فى أحكام تعسفية تعمل على اختزال العصر كله في فكرة واحدة وبناء ثابت، مع أن من المؤكد أن فى كل عصر من العصور التى أشار اليها فوكو تيارات فكرية متباينة تصدع مقولاته التعميمية . فليس عصر النهضة - على سبيل المثال - هو عصر الانغلاق والوحدة والتشابه بقدر ما هو عصر الشك والقلق والاشكالات الفلسفية والأفكار القلقة الوثابة . كما أن فوكو قد عجز عن فهم سر التحولات من عصر الي عصر، ولم يفسر التغيرات التى كانت تطرأ على الفكر الأوربى فتجعله ينهى عصرا ويبدأ عصرا جديدا . وهذا يرجع الى عدم اكتراث فوكو بـ "التاريخ" و "التطور" وتركيزه على الثوابت البنيوية التى تكمن خل التغيرات الظاهرية التى يعتبرها تغيرات سطحية وعرضية فى حين أنه يعتبر الثوابت البنيوية هى الأصل والجوهر . بيد أن هذا النقد لا يوجه الى فوكو فقط وإنما كل الفلاسفة البنيويين الذين اهتموا بالبنيات الساكنة وأهملوا التاريخ والتطور والصيرورة .

ويطلق فوكو على منهجه اسم المنهج الأركيولوجى أو الحفرى الذى يرمى من ورائه الى دراسة متعمقة لكل عصر من العصور التاريخية . يقوم فيه بالحفر فى بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفى والمرجعى الذى يكمن وراء التجارب التى مر بها ذلك العصر . والانتقال من المجال المعرفى لعصر ما الى المجال المعرفى لعصر آخر لا يخضع عند فوكو لأى تفسيرعقلى ولاصلة للمجال الجديد

بالمجال القديم، لأن المجال الجديد يمثل دائما قطيعة ابستمولوجية مع المجال السابق عليه باعتبار أن التاريخ فيما يرى فوكو غير متصل الحلقات ويخضع فى تطوره للتغيرات الجذرية المفاجئة التى تحركها قوى مجهولة، هى التي تتحكم فى التاريخ كما أيضا المسئولة عن ظهور الهياكل البنيانية .وقد طبق فيلسوف عن ظهور الهياكل البنياية . وقد فيلسوف آخر هو "آلتوسر" تلك الأقوال فى القطيع المعرفية على دراسته للماركسية فذهب الى انه لا صلة تاريخية بين هيجل وماركس . وهذا الأخير لا يمثل هيجل مقلوبا على رأسه لأن الماركسة ليست جدلا هيجليا مقلوبا على نحو مايقال عادة بل هى قطيعة معرفية مع الهيجلية وهى - أى الماركسية - خاضعة لمفاهيمها النظرية الخاصة . وقد اهتم بتثبيتها آلتوسير ليكشف عن البنيات النظرية للفكر الماركسى .

وهكذا نرى أن التركيز فى هذا الاتجاه الفلسفى على الهياكل البنيوية : الثنائيات اللغوية عند سوسير بدلا من علاقة اللغة بالعالم الخارجى - الرسائل المتبادلة بين الأسر فى المجتمعات البدائية بدلا من الاهتمام بعلاقة تلك المجتمعات بالتاريخ وبالتطور التاريخى عند كلود ليفى شتراوس - المجال المرجعى الخاص بكل عصر من العصور مع القطيعة المعرفية بينه وبين العصر السابق عليه واللاحق له عند ميشيل فوكو وعند آلتوسير .

وليس من شك فى أن دراسة الهياكل البنيوية أمر بالغ الأهمية وقد أهمل تلك الدراسة الفلاسفة الماركسيون عندما اتجهوا الى دراسة التاريخ مباشرة أو قفزوا الى ذلك دون أن يقفوا وقفة مستأنية عند تلك الهياكل البنيوية التى تمثل عتبات التاريخ . ولكن الأكتفاء بتلك الهياكل والاستغراق فى بحثها مع عدم تجاوزها والخروج منها الى آفاق تاريخية وحضارية أكثر اتساعا هو مانعيبه على الفلسفة البنيوية بوجه عام .

وليس من شك فى أكتفاء البنيوية بالوقوف عند الهياكل البنيوية قد جعل

الإنسان أسير تلك الهياكل وأقام حاجزا بينه وبين العالم وبينه وبين التاريخ وجعله مجرد نقطة لقاء لتيارات ترد عليه من تلك الهياكل، وهو فى موقف سلبى منها لا يملك بصددها دفعا ولا صدا ولا تغييرا . الأمر الذى أدى فى حقيقة الأمر الى موت الانسان، بعد أن شلت مبادراته الفردية وتحجرت أفعاله فى ردود أفعال لتلك الهياكل البنيوية لاغير . وأصبحنا نبحث عن الذات الأنسانية الفردية المسئولة عن بناء العالم، المشاركة مشاركة فعالة فى رسم خريطة المستقبل فلا نكاد نجدها فى الفلسفة البنيوية .

ونحن نتساءل فى خاتمة تلك الجولة التى قمنا بها فى دراسة تطور الفكر الفلسفى الغربى : هل هذه هى خاتمة المطاف للعلاقة بين الانسان والعالم فى الفكر الفلسفى الغربى ؟

لقد بدا لنا أن الإنسان أخذ يفقده مركزه شيئا من خلال التصورات المختلفة التى قدمت على يد الفلاسفة حول العلاقة بين الإنسان والعالم الخارجى . فمنذ كوبرنيكس العالم الفلكى لم يعد الإنسان يمثل مركز العالم على نحو ما كان الحال فى نظام بطليموس الذى تصور فيه أن الأرض هى والإنسان الذى عليها يمثلان مركز هذا العالم . وفقد الإنسان مكانته مرة ثانية على يد داروين، ومرة ثالثة على يد فرويد الذى أخضع الذات الإنسانية الواعية للاشعور وجعلها تمثل نقطة لقاء لكثير من التيارات الحشوية والفسيولوجية واللاشعورية المختلفة . وقد رأينا الآن فى دراستنا لآخر تطوريشهده الفكر الفلسفى الغربى على يد البنيوية أن الذات الإنسانية أصبحت عند رجال تلك الحركة فى موقف سلبى تماما أمام الهياكل البنيوية بحيث أصبحوا يتجهون إلى إستبعادها، وبالتالى استبعاد الأنسان نفسه. فهل نستخلص من هذا أن الفكر الغربى قد قدم شهادة عجزه للتاريخ ؟ وهل نقفز بعد هذا الى القول بافلاس الحضارة الغربية ؟ .

إن الأجابة على هذه الأسئلة بالايجاب قد يرضى غرورنا نحن فى عالمنا العربى الإسلامى ولكننا لا نميل - من وجهة نظرنا الشخصية - الى تلك الآراء المتعجلة خاصة وإن الفكر الإنسانى بضاعة واحدة والبنيوية فى آخر المطاف ليست الا موجه فكرية، قد تعقبها موجة فكرية أخرى تعلى من قدر الإنسان ومكانته . وتطور الفكر الفلسفى الغربى يمثل على نحو ما رأينا موجات فكرية متعاقبة، بعضها بعد بعض، تكتب الغلبة فيها حينا للإنسان ولذاته المفكرة وتكتب فيها أحيانا أخرى الغلبة عليه . ولكنه سيظل هو دائما الخليفة : خليفة الله فى الارض .



